OXFORD

EDIȚIE NOUĂ

ORIGINILE CELUI

MISTICA CRISTINA TRADIȚIE

De la Platon la Denys

ANDREW LOUTH

ORIGINILE CRESTINULUI
TRADIȚIE MISTICA

Această pagină a fost lăsată goală în mod intenționat

Originile tradiției mistice creștine

De la Platon la Denys

editia a 2-a

ANDREW LOUTH

OXFORD
PRESA UNIVERSITARĂ

oxi-oirn
PRESA UNIVERSITARĂ
Great Clarendon Street, Oxford 0x2 6DP

Oxford University Press este un departament al Universității din Oxford.
Promovează obiectivul de excelență al Universității în cercetare, burse
și educație prin publicarea în întreaga lume în

Oxford New York

Auckland Cape Town Dar es Salaam Hong Kong Karachi
Kuala Lumpur Madrid Melbourne Mexico City Nairobi
New Delhi Shanghai Taipei Toronto

Cu birouri în

Argentina Austria Brazilia Chile Republica Cehă Franța Grecia
Guatemala Ungaria Italia Japonia Polonia Portugalia Singapore
Coreea de Sud Elveția Thailanda Turcia Ucraina Vietnam

Oxford este o marcă înregistrată a Oxford University Press
în Regatul Unit și în anumite alte țări

Publicat în Statele Unite

de Oxford University Press Inc., New York

© Andrew Louth 2007

Drepturile morale ale autorului au fost afirmate
Dreptul bazei de date Oxford University Press (maker)

Prima dată publicată în 1981

Toate drepturile rezervate. Nicio parte a acestei publicații nu poate fi reprodusă,
stocată într-un sistem de recuperare sau transmisă, sub nicio formă sau prin orice mijloc,
fără permisiunea prealabilă în scris a Oxford University Press,
sau așa cum este permis în mod expres de lege sau în condițiile convenite cu
organizația corespunzătoare pentru drepturile de reprografie. Întrebările privind reproducerea
în afara domeniului de aplicare a celor de mai sus trebuie trimise la Departamentul de Drepturi,
Oxford University Press, la adresa de mai sus.

Nu trebuie să distribuiți această carte în nicio altă legătură sau copertă
și trebuie să impuneți aceeași condiție oricărui dobânditor

British Library Cataloging in Publication Data

Date disponibile

Catalogarea Bibliotecii Congresului în date de publicare

Date disponibile

Tipărit de SPI Publisher Services Ltd, Pondicherry, India
Tipărit în Marea Britanie
pe hârtie fără acid de
Biddles Ltd., King's Lynn, Norfolk

ISBN 978-0-19-929140-3
13579 10 8642

Prefață

ORIGINEA ACESTEI CĂRȚI A FOST O SERIE DE PRELEGERI DESPRE „TEOLOGIA MISTICĂ ÎN PĂRINȚI”, susținute la Facultatea de Teologie a Universității din Oxford. La scurt timp după aceea, Maica Jane, SLG, m-a întrebat foarte amabil dacă aș repeta cursul la Mănăstirea Întrupării din Oxford în beneficiul acelor Surori ale Iubirii lui Dumnezeu care doreau să le asculte. Un număr

îmbucurător de mare a făcut-o. De atunci, prelegerile au fost revizuite și rescrise, iar etapele ulterioare ale cărții au fost ținute ca discursuri la Mănăstirea Întrupării și, de asemenea, la Surorile Sângelui Prețios, la Burnham Abbey. Datoresc foarte mult acestor oportunități de a-mi împărtăși gândurile cu ei și de a răspunde la întrebările și criticile lor. Cercul de îndatorare se extinde mult mai larg, dar există diverse datorii particulare de care sunt în mod deosebit conștient. În capitolul despre Philo, am primit ajutor și încurajare de la Dr. C. TR Hayward, acum la Universitatea din Durham, și Robin Lane Fox, acum la New College; Dr. OMT O'Donovan, acum la Wycliffe College, Toronto, a citit o versiune timpurie a capitolului despre Augustin și a făcut multe observații acute și utile; Sora Jocelyn Mary, SLG, mi-a dat mult ajutor în înțelegerea doctrinei Nopții Întunecate din Sfântul Ioan al Crucii. Desigur, niciunul dintre ei nu este responsabil pentru utilizarea pe care am făcut-o de ideile lor. De asemenea, am fost foarte ajutat de faptul că am putut conta pe tastarea corectă și inteligentă a doamnei Anne Borg. Dar cea mai mare datorie a mea este față de sora Edmee, SLG, care a suferit toate etapele modelării acestei cărți: datorez mai mult decât pot spune încurajărilor și criticilor ei, care m-au scăpat de multe asperități ale stilului și obscurități ale gândirii.

Forma finală a cărții păstrează o trăsătură specială a prelegerilor originale: citate ample din filozofii și părinții discutați. Acest lucru a fost menit să ofere ascultătorilor inițiali un fel de sentiment pentru gândul și viziunea acestor vechi

scriitori. Rog cititorul să nu le săriască: ele sunt partea cea mai importantă.

Oxford,
Sărbătoarea SS Chiril și Metodie,
1980.

A TRAS L OUTH

Prefață la a doua ediție

Textul celei de-a doua ediții este practic același cu prima. Tot ce am făcut a fost să profit de ocazie pentru a corecta câteva greșeli de tipărire. A face mai mult ar fi însemnat să te apuci de a rescrie o carte veche de acum un sfert de secol și, după cum arată postfața, aceasta ar fi dus la o carte foarte diferită, și nu la o a doua ediție. O schimbare pe care aș fi introdus-o într-o revizuire mai extinsă ar fi fost folosirea unui limbaj care să includă mai mult genul, dar din experiența mea aceasta implică mai mult decât o introducere de modificări la „om" și „omenire" și, cred, ar fi dus în ape mai profunde de revizuire pe care nu am nici timpul și nici înclinația să mă angajez. Îi rog pe cei jigniți de aceste obiceiuri să fie indulgenți.

Durham
Sărbătoarea Sfântului Nicolae Kavasilas,
2006.

A TRAS L OUTH

Mulțumiri

Autorul și editorul recunosc cu recunoștință permisiunea de a reproduce următoarele traduceri prin drepturi de autor:

John Burnaby: Extrase din *De Trinitate,* Cărțile VIII-X, XIV și XV din *Augustin: Later Works,* voi. VIII, Biblioteca clasicilor creștini (1955). Retipărit cu permisiunea SCM Press Ltd., Londra și The Westminster Press, SUA

FH Colson *et al:* Extrase din *lucrările lui Philo* (10 voi. 1929-62). Retipărit cu permisiunea The Loeb Classical Library (Harvard University Press: William Heinemann).

FM Cornford: Extrase din *Republica lui Platon,* traduse de FM Cornford (1941), cu permisiunea Oxford University Press.

RP Lawson: Extrase din *Origen: The Song of Songs, Commentary and Omilies,* (Vol. 26, Ancient Christian Writers Series, 1957). Retipărit cu permisiunea Paulist Press, New York.

Stephen Mackenna: Extrase din *Plotin: The Enneads* (1969). Retipărit cu permisiunea Faber & Faber Ltd. și Pantheon Books, o divizie a Random House, Inc.

Extrase din *De la glorie la glorie* de Jean Danielou, traducere de Herbert Musurillo. Copyright © 1961 de către Charles Scribner's Sons. Retipărit cu permisiunea editorului.

FJ Sheed: Extrase din *The Confessions of St. Augustin* (1944). Retipărit cu permisiunea Sheed and Ward Ltd.

Cuprins

Introducere x

I. Platon 1
II. Filon 17
III. Plotin 35
IV. Origen 51
V. Ortodoxia Niceană 73
Atanasie 75
Grigore de Nyssa 78
VI. Contribuția monahală 95
Evagrie din Pont 97
Omiliile Macariene 110
Diadoh din Fotoce 122
VII. Augustin 128
VIII. Denys Areopagitul 154
IX. Misticismul patristic și Sfântul Ioan al Crucii 174
Întunericul divin și noaptea întunecată 176
X. Viața mistică și corpul mistic 186
Platonismul și misticismul 186
Împărtășania sfinților 194

Postfață (2006) 200
Bibliografie 215
Bibliografie suplimentară 221
Index 223

Introducere

SCOPUL ACESTEI CĂRȚI ESTE DE a schița dezvoltarea teologiei mistice în perioada patristică până la Dionisie sau Denis Areopagitul la sfârșitul secolului al V-lea. Aceasta a fost o perioadă formativă pentru teologia

mistică, ca și pentru alte domenii ale teologiei. Nu că nimic nu s-a întâmplat mai târziu – o greșeală mai puțin probabil să fie făcută, poate, în cazul gândirii mistice – ci că în încercările de pionierat ale Părinților de a înțelege relația sufletului cu Dumnezeu apar modelele de bază ale gândirii pe care teologii de mai târziu le vor lua de la sine înțelese. Studiul teologiei mistice patristice este, așadar, important pentru orice studiu al misticismului creștin, precum și având propriul interes intrinsec.

Această perioadă formativă pentru teologia mistică a fost, desigur, perioada formativă pentru teologia dogmatică și faptul că aceeași perioadă a fost determinantă atât pentru teologia mistică, cât și pentru teologia dogmatică nu este o întâmplare, deoarece aceste două aspecte ale teologiei sunt fundamental legate între ele. Doctrinele de bază ale Trinității și Națiunii Încarnate, elaborate în aceste secole, sunt doctrine mistice formate dogmatic. Adică, teologia mistică oferă contextul pentru înțelegerea directă a lui Dumnezeu care s-a revelat în Hristos și locuiește în noi prin Duhul Sfânt; în timp ce teologia dogmatică încearcă să încarneze acele aprehensiuni în - termeni obiectiv, precis, care apoi, la rândul lor, inspiră o înțelegere mistică a Dumnezeului care s-a revelat astfel, care este specific creștin.

Pune astfel, este greu de văzut cum ar fi putut vreodată să se despartă teologia dogmatică de cea mistică; și totuși nu există nicio îndoială că, cel puțin în Occident, ele au devenit așa și că „teologia dogmatică și mistică, sau teologia și „spiritualitatea" [au] fost puse deoparte în categorii care se exclud reciproc, de parcă misticismul ar fi fost pentru femeile sfinte și studiul teologic ar fi fost pentru practici, dar, vai, nesfinți".[1] Că

[1] Thomas Merton, *Semințele de contemplare* (ediție nouă, Anthony Clarke, 1972), 197; citat și în *Theology and Spirituality* (ediție revizuită, SLC Press, 1978), lucrare în care relația dintre acestea două este discutată mai pe larg.

acest divorț nu trebuie să fie permanent poate fi văzut din realizările unor teologi moderni precum Karl Barth și Hans Urs von Balthasar; că nu a existat un astfel de divorț cu Părinții este larg recunoscut: „lucrarea Părinților întruchipează într-o măsură deosebită o integrare a devotamentului și a rațiunii";[2] deși această remarcă presupune că teologia patristică integrează lucrurile în mod corespunzător distincte și, în mod inconștient, consideră separarea lor de bună.

Unul dintre rezultatele acestui divorț occidental între teologie și spiritualitate este că acesta tinde să fie transferat în studiul Părinților, astfel încât studentul de patristică cunoaște Origenul De *Principiis* și *Contra Celsum,* sau Grigore de Nyssa din *Contra Eunomium* și celelalte scrieri ale sale polemice, dar nu Origenul omiliilor și comentariilor sale, nici din opera lui Gregohih, nici din opera lui Gregohi . *Moise* sau *Omiliile la Cântarea Cântărilor. Chiar și De Trinitate* al lui Augustin este abordat ca un exercițiu de teologie speculativă[3] mai degrabă decât ca o încercare de a da socoteală despre înălţarea sufletului la Dumnezeu, Dumnezeul căruia din Scriptură îl ştie că este Dumnezeu Sfânta Treime. Dar, în Părinți, nu există divorț între teologia dogmatică și teologia mistică; și o parte a scopului acestei cărți este de a restabili echilibrul prin discutarea misticismului lor care se află în centrul teologiei lor, problemele ridicate în teologia lor dogmatică fiind profund afectate și, într-adevăr, rezolvate la nivelul teologiei lor mistice.

O problemă generală și fundamentală a teologiei patristice este relația sa cu cultura elenistică contemporană, dominată așa cum era de moduri de gândire care își aveau rădăcinile în Platon; și tocmai în termenii unor astfel de metode de gândire teologia creștină și-a găsit prima expresie intelectuală. Pentru a-l cita pe Endre von Ivanka: „Fenomenul care caracterizează întregul prim mileniu al gândirii teologice creștine... este folosirea platonismului ca formă pentru exprimarea [sa] filosofică și cadru al tabloului lumii în termenii căruia a fost făcută proclamarea adevărurilor revelate – cu alte cuvinte, platonismul creștin".[4] „Platonismul creștin" a însemnat multe lucruri, dar în perioada noastră creștinismul și platonismul s-au întâlnit în primul rând la

2 MF Wiles, *Documente de lucru în doctrină* (SCM Press, 1976), 100.

3 Din păcate, cea mai accesibilă versiune a selecțiilor din *De Trinitate,* în Biblioteca de clasici creștini, vol. VIII (1955), editat de John Burnaby, încurajează foarte mult această impresie - ceva despre care Jaroslav Pelikan s-a plâns în *Development of Christian Doctrine* (Yale UP, 1969), 124.

4 *Plato Christianus* (Einsiedeln, 1964), 19. Pentru un studiu al cercetărilor recente asupra acestei probleme, vezi EJ Meijering, *God Being History* (Amsterdam, 1975), „Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus and Kirchenvater" 1-18.

nivelul misticismului, pentru că, până în secolul al II-lea, platonismul „era caracterizat prin viziunea sa predominant religioasă și teocentrică a lumii... Această epocă a fost atrasă nu atât de Platon, profesorul de etică sau reformatorul politic, cât de bătrâna legendă a lui Platon, conform lui Hiero. Apollo și născut din fecioara Perictione... Platonismul din secolul al II-lea este teologic și de altă lume.'[5]

Acest tip de platonism, cunoscut de noi drept „platonism de mijloc",[6] a fost „mistic"; era preocupată de căutarea sufletului pentru imediata lui Dumnezeu, preocupare care a fost intensificată cu Plotin și neoplatonismul. Teologia mistică creștină a găsit aici un material foarte susceptibil, atât de mult încât una dintre marile autorități vii despre religia elenistică, Pere A.-J. Festugiere, poate spune: „Când Părinții „gândesc" misticismul lor, ei platonizează. Nu există nimic original în edificiu.[7] Atâta este importanța platonismului pentru înțelegerea teologiei mistice creștine, încât primele trei capitole ale acestei cărți se referă la tradiția platoniciană: cu Platon, cu Philon (care poate fi considerat ca un reprezentant al platonismului mijlociu și ale cărui scrieri au avut influență în rândul Părinților) și cu Plotin. Abia atunci ne vom uita la dezvoltarea teologiei mistice în Părinți și vom vedea în ce măsură platonismul determină gândirea lor, dar și în ce măsură acestei influențe platonice este rezistată și respinsă. Și vom vedea că această rezistență și respingere devin mai accentuate și în cele din urmă definitive, odată cu apariția deplină a doctrinei creștine fundamentale a *creatio ex nihilo* - creația din nimic.

Esențial pentru platonism este convingerea acestuia cu privire la natura esențială spirituală a omului: în virtutea faptului că are un suflet, omul poate participa la tărâmul adevărului etern, tărâmul divin. Componenta mistică în platonism (care îi este proprie și fundamentală) se dezvoltă din această noțiune a naturii esențial spirituale a omului, din credința înrudirii sale cu divinul. Dar, pentru creștinism, omul este o făptură; el nu este în cele din urmă rudele lui Dumnezeu, ci creat din nimic de Dumnezeu și susținut doar prin dependență de voința Sa. Există o prăpastie ontologică între Dumnezeu și creația sa, o diferență reală de a fi. Numai în Hristos, în care firea divină și cea umană sunt unite, găsim pe Unul care este de o substanță cu Tatăl. În acest moment, creștinismul și platonismul sunt ireconciliabile, iar conflictul

[5] RE Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism* (reprint, Amsterdam, 1971), 123.

[6] Cea mai recentă discuție despre platonismul mediu este a lui J. Dillon, *The Middle Platonists* (Duckworth, Londra, 1977).

7 *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (ed. a III-a, Paris, 1967), 5.

dintre ele a ajuns la un punct culminant în controversa ariană – un moment crucial în dezvoltarea teologiei dogmatice a Bisericii și, în egală măsură, așa cum vom vedea în capitolul cinci, în dezvoltarea tradiției mistice creștine.

Strâns legată de aceasta este raportul doctrinei Întrupării asupra teologiei mistice. În cadrul platonician, căutarea sufletului după Dumnezeu este concepută în mod natural ca o întoarcere, o *urcare* către Dumnezeu; căci sufletul îi aparține lui Dumnezeu, iar în ascensiunea lui nu face decât să-și realizeze propria natură adevărată. Creștinismul, pe de altă parte, vorbește despre Întruparea lui Dumnezeu, despre *coborârea lui* în lume pentru a putea da omului posibilitatea unei comuniuni cu Dumnezeu care nu îi este deschisă prin fire. Și totuși omul *este* făcut după chipul lui Dumnezeu și astfel aceste mișcări de urcare și coborâre se încrucișează și rămân - ca fapt de experiență - în tensiune nerezolvată. Modul în care teologia mistică se luptă cu acest accent aparent contrar în tradiția creștină ne va preocupa în majoritatea capitolelor.

Dar ce este, ne-am putea întreba, mistica și teologia mistică? Poate exista, într-adevăr, o teologie mistică creștină? Sunt mulți – în special protestanți – care spun că nu; totuși fenomenul pare persistent, oricât de imposibil. Stimulul unei cărți numită *The Protestant Mystics* a fost afirmația categorică – a unui protestant – că „ *nu există* mistici protestanți”. [8] Vom vedea că această tensiune între mistic și anti-mistic nu este absentă din Părinți. Asemenea monahismului, mistica nu este un fenomen religios specific creștinismului și se contestă dacă este esențial pentru creștinism. Dar poate fi caracterizat ca o căutare

[5] Anne Fremantle și WH Auden, *The Protestant Mystics* (Londra, 1964), vii, citând WT Stace.

pentru și experiența imediată cu Dumnezeu. Misticul nu se mulțumește să cunoască *despre* Dumnezeu, el tânjește după unirea cu Dumnezeu. „Unirea cu Dumnezeu” poate însemna lucruri diferite, de la identitate literală, în care misticul își pierde orice simț al lui însuși și este absorbit de Dumnezeu, până la unirea care este trăită ca desăvârșire a iubirii, în care iubitul și iubitul rămân intens conștienți atât de ei înșiși, cât și de celălalt. Modul în care misticii interpretează calea și scopul căutării lor depinde de ceea ce cred ei despre Dumnezeu, iar acest lucru în sine este influențat de ceea ce experimentează: este o greșeală să încerci să înțelegi că toată misticismul este la fel.[8] Cu toate acestea, căutarea lui Dumnezeu, sau a supremului, de dragul Lui însuși și

[8] Literatura despre acest subiect este vastă, dar vezi în special RH Zaehner, *Mysticism — Sacred and Profane* (Londra, 1957).

nedorința de a fi mulțumit cu ceva mai puțin decât El; căutarea imediată cu acest obiect al dorului sufletesc: aceasta ar părea a fi inima misticismului.

Aici ajungem la un punct special pe care îl vom întâlni în paginile următoare, cuvântul grecesc *nous* și derivatele sale. *Nous* este de obicei tradus ca „minte" sau „intelect". O parte a problemei este că niciunul dintre aceste cuvinte nu este la fel de bogat în forme derivate precum grecescul *nous* (cel mai semnificativ nu au verb). Dar, dincolo de aceasta, cuvintele „minte" și „intelect" și derivatele lor (intelecție, intelectuală etc.) au nuanțe destul de diferite de *noi greceşti.* Motivul cel mai fundamental pentru aceasta este unul cultural: grecii erau pre cartezieni; toti suntem post-carteziani. Spunem: „Gândesc, deci sunt", adică gândirea este o *activitate* în care mă angajez și, prin urmare, trebuie să existe un „eu" care să se angajeze în ea; grecii ar spune: „Gândesc, deci există ceea ce gândesc — *to noeta.* Ceea ce cred că se întâmplă ceva în capul meu; ceea ce crede grecul, *lui noeta* , sunt obiectele gândirii care (de exemplu, pentru Platon) există într-o lume mai înaltă, mai reală.[9] [10] Aceasta înseamnă că *nous* și derivatele sale au o *senzație destul de diferită* de cuvintele noastre, mintea, mentalul, intelectul, inteligența, etc. Cuvintele noastre sugerează raționamentul nostru, gândirea noastră; *nous, noesis* etc. sugerează o înțelegere aproape intuitivă a realității. Ca să-l citez pe Festugiere:

> Una este să te apropii de adevăruri prin rațiune, cu totul alta este să ajungi la ele prin acea facultate intuitivă numită *nous* de către antici, „punctul fin al sufletului" de Sfântul Francisc de Sales și „inima" de către Pascal. [n]
>
> Prin *noi,* Festugière continuă să spună, sufletul
>
> aspiră la o cunoaștere care este un contact direct, un „sentiment" *(sentiment),* o atingere, ceva văzut. Aspiră la o unire în care să existe fuziune totală, întrepătrunderea a două viețuitoare. [12]

Nous, deci, seamănă mai mult cu un organ al uniunii mistice decât orice sugerat de cuvintele noastre „minte" sau „intelect". Și totuși *nous* înseamnă minte; *noesis* este o formă de gândire mai profundă, mai simplă, mai contemplativă, nu cu totul altceva decât gândirea. Prin urmare, este esențial să dăm ceea ce am putea numi o conotație mistică cuvintelor pe care în mod normal le înțelegem într-un sens limitat. Stephen MacKenna pune problema în mod clar în prefața traducerii sale a *Eneadelor lui Plotin:*

9 Vezi discuția lui Festugière despre aceasta, *Contemplation* 220 ff, 247-9.
10 *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (Paris, 1944), 163.

O înțelegere greșită gravă poate fi cauzată, pentru a lua un exemplu dintre mai multe, prin citirea imprudente a termenilor utilizați de Plotin sensurile sau sugestiile transmise în mod obișnuit de acele cuvinte în limbajul filosofiei sau religiei moderne; pe de altă parte, există pe alocuri aproape o certitudine că lipsesc aceleași implicații sau conotații religioase sau filozofice unde inițiatului fraza lui Plotin le transmite intens.

Așadar, nu este ușor, fără cunoaștere și antrenament de obișnuință, să tremuram de vreo răpire foarte reală față de noțiunea de a deveni „pe deplin identificat cu Principiul-Intelectual”? [3] Când este înțeles și în fiecare moment profund realizat că „Principiul-Intelectual” este cea mai înaltă „Persoană” accesibilă a Dumnezeirii, este chiar Dumnezeu, este Înțelepciunea Supremă imanentă în sufletul uman și totuși ineficient de superioară întregului Univers, atunci poate că vom simți marea chemare la devotamentul care are o asemenea răsplată. eu [4]

Soluția lui MacKenna este să folosească în mod consecvent „intelectul” și derivatele sale pentru *nous* și derivatele sale, iar efectul cumulativ al unei astfel de ciudățeni este de a trezi în cititor un sentiment al semnificației speciale pe care acest grup de cuvinte îl are pentru Plotin. O astfel de soluție nu este cu adevărat posibilă în cazul nostru, deoarece avem de-a face cu mai mulți scriitori care, deși folosesc acest cuvânt, folosesc și pe alții și nu au complet

12 Ibid. 65.
13 Termenul lui MacKenna pentru *nous.*
14 *Plotin: Eneadele,* tr. S. MacKenna, revizuită de BS Page (ed. a IV-a, Londra, 1969), xxv.

vocabular consistent între ele. Dar, menționând problema aici, sper că cititorul va fi capabil să țină cont de conotația foarte diferită pe care cuvântul *nous* o are în greacă față de orice echivalent pe care le-am putea folosi. După cum putem vedea, este un cuvânt care se află în centrul vocabularului oricărei teologii mistice grecești.

Introducerea noastră a ridicat o serie de probleme generale. În capitolele următoare ne vom ocupa în primul rând de elucidarea semnificației diferiților filozofi, teologi și oameni de rugăciune pe care îi studiem. Conștientizarea acestor probleme va informa abordarea noastră, dar nu va fi întotdeauna în prim-planul minții noastre. În ultimele capitole, însă, ne vom întoarce la aceste probleme generale și vom încerca să le discutăm în lumina a ceea ce am învățat în cursul studiului nostru.

Platon

S - ar putea susține că teologia mistică, sau poate mai bine, o doctrină a contemplației, nu este pur și simplu un element în filosofia lui Platon , ci ceva care pătrunde și îi informează întreaga înțelegere a lumii. Îl găsim mai întâi în înțelegerea discuțiilor lui Socrate cu prietenii săi despre diferitele virtuți morale din primele dialoguri. Calea socratică nu era să predea, ci să obțină de la prietenii săi o înțelegere a virtuții pe care, spunea el, o aveau deja - în mod confuz, este adevărat, dar totuși cu adevărat. Înțelegerea lor trebuia doar trezită . Platon consacră acest principiu în mitul că inițial sufletele oamenilor contemplau adevărurile sau realitățile eterne - Formele sau Ideile - dar că nașterea și unirea cu un corp este un proces dureros care face sufletul să uite. Uită de viziunea perfectă a Adevărului și Frumuseții pe care a avut-o cândva și se mișcă într-un mod amețit într-o lume a schimbării și iluziei. Cunoașterea – adevărata cunoaștere – înseamnă a-ți aminti ceea ce sufletul a știut cândva. Platon vede lumea în care trăim – o lume a schimbării, a presupunerilor și a opiniilor – ca pe o lume în care cunoașterea este imposibilă. Căci cunoașterea trebuie să fie certă, iar obiectul cunoașterii trebuie, așadar, spune el, să fie imuabil, etern. Și nimic în această lume nu satisface aceste cerințe. Recuperarea cunoașterii adevărate a Adevărului și Frumuseții, a ceea ce este singurul Real, este obiectul filosofiei. O astfel de cunoaștere în perfecțiunea ei este imposibilă în această viață, așa că filosofia este o pregătire pentru a muri și a fi mort *(Phaedo,* 64 A).[11]

[11] Referirile la Platon sunt la ediția OCT. Au fost folosite diverse traduceri: au fost indicate cele din care s-au luat citate.

Această căutare este pentru mai multe obiecte: pentru Ființă, în *Phaedo;* pentru Bine, în *Republică;* pentru Frumusețe, în *Simpozion* și *Fedru;* pentru Unul, sau Limita, în *Philebus.* Dar, în toate, căutarea ia forma căutării a ceea ce transcende natura schimbătoare și schimbătoare a acestei lumi - atât mutabilitatea lumii pe care o percepem prin simțuri, cât și opiniile variate și incerte deținute de oamenii lumii. Este o căutare a cunoașterii – nu o simplă presupunere sau opinie – și o cunoaștere caracterizată prin mai mult decât certitudine sau infailibilitate. Ea implică descoperirea a ceea ce este cu adevărat real, etern și imuabil. Cunoașterea *(episteme, noesis)* este pentru Platon mai mult decât cunoașterea *despre:* ea implică identitate cu, participare la ceea ce este cunoscut.[12] Un exemplu în acest sens îl găsim în afirmația și insistența caracteristică a lui Socrate că *virtutea* este cunoaștere. Evident, într-un sens, nu este. Pot să știu perfect ce este curajul fără să fiu curajos. Dar oare chiar să știm asta, se întrebă Socrate? Pentru Platon, cunoașterea reală este mai mult decât conștientizarea intelectuală - implică orientarea întregii persoane, astfel încât cineva să participe la tărâmul Ideilor sau Formelor.

Acum, toate acestea implică câteva lucruri despre relația dintre suflet și tărâmul Formelor; iar modul în care se dezvoltă interrelația poate fi înțeles doar dacă ne dăm seama de dimensiunea religioasă a gândirii lui Platon. Platon nu se ocupă doar de căutarea preseocraților pentru înțelegerea adevărată a naturii lucrurilor: el preia și (cum au făcut-o unii dintre presocratici) eforturile religioase ale omului.[13] Tărâmul Formelor este lumea divină. Formele au, mai cu adevărat decât au avut oricare dintre zeii mitologiei, caracteristicile divinului: eternitatea și nemurirea. Platon se referă la tărâmul Formelor din *Phaedrus* (247 C) ca *topos hyperouranios,* un loc deasupra cerurilor – în mod clar locuința zeilor. În virtutea capacității sale de a cunoaște Formele, sufletul este un locuitor al acestui tărâm, aparține acelui loc de deasupra cerurilor, este divin. Este „aceeași necesitate" *(Phaedo* 76 E6) care stă la baza atât existenței Ideilor, cât și preexistenței (și, cu aceasta, nemurirea) sufletului; din cauza *syngeneiei* (rudenia) dintre suflete și Idei, adică sunt de același fel, de aceeași natură. Așa că căutarea sufletului pentru cunoașterea Formelor este, într-un fel, întoarcerea ei acasă. Sufletul este în mod natural divin și caută să se întoarcă pe tărâmul divin. Și face acest lucru în actul de contemplare - *theoria* - a Ființei, Adevărului, Frumuseții,

12 Cf. W. Jaeger, *Paideia* II 65 urm .; A.-J. Festugière, *Contemplarea,* 5.

[13] W. Jaeger, *Theology of the Early Greek Philosophers* (1947), *passim.*

Bunătății. Acest act de *teorie* nu este pur și simplu considerație sau înțelegere; este uniunea cu, participarea la adevăratele obiecte ale cunoașterii adevărate. Ea vorbește, așa cum spune Festugiere din nou și din nou, „un sentiment de présence" – un sentiment de prezență, de imediată.[14] Acum, ceea ce este această *teorie* poate deveni mai clar pe măsură ce procedăm.

Cum se întoarce sufletul la această *teorie* a Formelor pe care a avut-o cândva în existența sa pre-mondană? Ce fel de întoarcere este, oricum? Poate că putem începe să înțelegem acest lucru cel mai ușor, relatând lungă alegorie a Peșterii a lui Platon din cartea a șaptea a *Republicii* :

Iată o pildă pentru a ilustra gradele în care natura noastră poate fi iluminată sau neluminată. Imaginează-ți starea oamenilor care trăiesc într-un fel de cameră cavernoasă subterană, cu o intrare deschisă la lumină și un pasaj lung în josul peșterii. Aici au fost din copilărie, înlănțuiți de picior și tot de gât, astfel încât să nu se poată mișca și să vadă doar ce este în fața lor, pentru că lanțurile nu îi vor lăsa să întoarcă capul. La o anumită distanță mai sus este lumina unui foc care arde în spatele lor; iar între prizonieri și foc este o pistă cu un parapet construit de-a lungul ei, ca ecranul unui spectacol de păpuși, care ascunde interpreții în timp ce își arată păpușile deasupra.

Acum, în spatele acestui parapet imaginați-vă persoane care poartă de-a lungul diferitelor obiecte artificiale , inclusiv figuri de oameni și animale din lemn sau piatră sau alte materiale, care se proiectează deasupra parapetului. Desigur, unele dintre aceste persoane vor vorbi, altele vor tăcu O imagine ciudată și un fel de ciudat prizonieri — ca noi înșine. Căci, în primul rând, prizonierii atât de închiși nu ar fi văzut nimic despre ei sau unul pe altul, cu excepția umbrelor aruncate de lumina focului pe peretele Peșterii în fața lor, și ar fi văzut la fel de puțin din obiectele transportate pe lângă ei. Acum, dacă ar putea vorbi între ei, nu ar presupune că cuvintele lor se refereau doar la acele umbre trecătoare pe care le-au văzut? Și să presupunem că închisoarea lor a avut un ecou de la peretele din fața lor? Când unul dintre oamenii care treceau în spatele lor vorbea, puteau doar să presupună că sunetul venea de la umbra care trecea prin fața ochilor lor. În orice fel, astfel de prizonieri nu ar recunoaște ca realitate nimic altceva decât umbrele acelor obiecte artificiale .

Acum gândiți-vă ce s-ar întâmpla dacă eliberarea lor din lanțuri și vindecarea neînțelepciunii lor ar avea loc în acest fel. Să presupunem că unul dintre ei a fost eliberat și forțat brusc să se ridice, să întoarcă capul și să meargă cu ochii ridicați la lumină; toate aceste mișcări ar fi dureroase, iar el ar fi prea năucit pentru a distinge obiectele ale căror umbre fusese obișnuit să le vadă. Ce crezi că ar spune, dacă cineva i-ar spune că ceea ce văzuse anterior este o iluzie fără sens, dar acum, fiind ceva mai aproape de realitate și îndreptat către obiecte mai reale, obținea o vedere mai

14 Vezi, de exemplu, *Contemplarea*, 5, 343.

adevărată? Să presupunem, de asemenea, că i s-au arătat diferitele obiecte purtate de el și i s-a pus să spună, ca răspuns la întrebări, care este fiecare dintre ele. Nu ar fi el perplex și nu ar crede că obiectele care i s-au arătat acum nu sunt atât de reale ca ceea ce le-a văzut înainte? Și dacă ar fi silit să se uite la focul însuși, nu i-ar dure ochii, astfel încât să încerce să scape și să se întoarcă la lucrurile pe care le putea vedea distinct, convins că sunt într-adevăr mai clare decât aceste alte obiecte care i se arată acum? Și să presupunem că cineva l-ar târâ cu forța în sus pe urcușul abrupt și accidentat și nu-l lasă să plece până nu l-ar fi scos în lumina soarelui, nu ar suferi oare durere și supărare de un asemenea tratament și, când ar fi ieșit în lumină, și- ar găsi ochii atât de plini de strălucirea ei, încât nu putea vedea niciunul dintre lucrurile care i se spuneau acum adevărate?

Ar trebui, deci, să se obișnuiască înainte de a putea vedea lucrurile în acea lume superioară. La început ar fi mai ușor să distingem umbre, apoi imaginile oamenilor și lucrurilor reflectate în apă, iar mai târziu lucrurile în sine. După aceea, ar fi mai ușor să privim corpurile cerești și cerul însuși noaptea, uitându-se la lumina lunii și a stelelor mai degrabă decât la Soare și lumina Soarelui în timpul zilei.

În cele din urmă, el ar putea să privească Soarele și să-i contemple natura, nu așa cum apare atunci când este reflectat în apă sau în orice mediu străin, ci așa cum este în sine în propriul său domeniu. Și acum ar începe să tragă concluzia că Soarele este cel care produce anotimpurile și cursurile anului și controlează totul în lumea vizibilă și, în plus, este într-un fel cauza a tot ceea ce el și tovarășii săi obișnuiau să vadă. (514 A-516 C)[15]

Platon însuși oferă propriul său comentariu asupra acestei alegorii:

Fiecare trăsătură din această pildă este menită să se potrivească analizei noastre anterioare. Locuința închisorii corespunde regiunii revelate nouă prin simțul văzului, iar focul din interiorul ei la puterea Soarelui. Urcușul pentru a vedea lucrurile din lumea superioară pe care o puteți lua ca reprezentând călătoria ascendentă a sufletului în regiunea inteligibilului; atunci vei fi în posesia a ceea ce presupun, deoarece asta vrei să ți se spună. Cerul știe dacă este adevărat; dar, în orice caz, așa mi se pare. În lumea cunoașterii, ultimul lucru care poate fi perceput și numai cu mare dificultate este Forma esențială a Bunătății. Odată percepută, trebuie să rezulte concluzia că, pentru toate lucrurile, aceasta este cauza a tot ceea ce este drept și bun; în lumea vizibilă dă naștere luminii și stăpânului luminii, în timp ce ea însăși este suverană în lumea inteligibilă și părintele inteligenței și adevărului. Fără să fi avut o viziune asupra acestei Forme, nimeni nu poate acționa cu înțelepciune, nici în propria viață, nici în chestiuni de stat. (517 AC)

Peștera este lumea revelată nouă de simțurile noastre. Este o lume

[15] Traducerea în acest și alte pasaje din *Republică* este de FM Cornford (Oxford, 1941).

caracterizată de irealitate. Și totuși, este lumea cu care suntem obișnuiți - este ceea ce credem ca fiind „realitate". Sufletul, care aparține cu adevărat tărâmului divin al Formelor sau Ideilor, s-a făcut ca acasă în această lume a irealității revelată nouă prin simțuri. Preocuparea lui Platon este, deci, de căutarea sufletului pentru adevărata realitate. Alegoria Peșterii ne arată câteva dintre problemele pe care le implică această căutare; și primul dintre acestea este să vedem că există o problemă – să vedem că trebuie să căutăm realitatea și nu suntem deja în contact cu ea. Prima etapă este o trezire — o trezire a faptului că suntem departe de casă, departe de adevărata locuință a sufletului, tărâmul Formelor. După ce a fost trezit, sufletul trebuie să-și dezvăluie temerile față de realitatea falsă și să înceapă să se obișnuiască cu realitatea adevărată. Platon vede acest lucru ca pe un proces gradual: în ceea ce privește alegorie, prizonierii trec de la a vedea umbre și au auzit ecouri la a vedea obiectele artificiale care au produs acele umbre și ecouri - o trecere de la - înșelăciunea inconștientă la a vedea ceea ce ne înșală. Apoi, dacă prizonierul va merge mai departe în căutarea realității, va fi ca și cum ar fi fost târât cu forța pe o ascensiune abruptă și accidentată, un proces dureros, care duce la venirea lui în lumina zilei - o lumină care îi orbește ochii slăbiți și îl orbește. Odată ieșit din peșteră, el va putea să înțeleagă realitatea acum la îndemâna lui doar printr-un proces treptat de obișnuire cu ea. Mai întâi se uită la umbre – umbrele lucrurilor reale de data aceasta – și la reflexii . Apoi pe cerul nopții și pe lume la lumina stelelor și a lunii. În cele din urmă, el va fi capabil să vadă lucrurile așa cum sunt revelate de Soarele însuși și să contemple de fapt Soarele și natura lui și să vadă că de la Soare provin anotimpurile și cursul anului și tot ce este în lumea vizibilă.

Un proces îndelungat și treptat de detașare de realitatea falsă și de atașament față de și de familiarizare crescândă cu realitatea adevărată: acesta este ceea ce Platon vede ca ascensiunea sufletului.

Primul pas, deci, este o trezire: o conștientizare că suntem cufundați în ceea ce pare doar a fi realitate, că cunoștințele noastre sunt o simplă opinie (*doxa).* Ceea ce a fost cel mai frapant la Socrate istoric a fost felul în care a adus oamenii într-o stare de ignoranță și perplexitate recunoscută *(aporie).* Acesta este ceea ce găsim în primele dialoguri „socratice" și în ceea ce Xenofon ne spune despre Socrate.

Urmează apoi un proces de detașare de realitatea falsă și de atașament față de realitatea adevărată, un proces de *paideia,* de educație sau de corectare. Aceasta este preocuparea restului Republicii *,* precum și a mai multor alte dialoguri - și Platon o discută din mai multe puncte de vedere. În *Republică*

(ca și în *Legi)* el este preocupat de un program specific de paideia . În altă parte, el este preocupat de aspectele specifice ale acestei antrenări a sufletului, dar nicăieri nu uită că ceea ce ne preocupă este o trezire și o reorientare a sufletului: o trezire a sufletului la viața sa adevărată și o reorientare a sufletului către acea viață. Deci el spune:

Trebuie să concluzionăm că educația nu este ceea ce se spune că este de către unii, care mărturisesc că pun cunoașterea într-un suflet care nu o posedă, de parcă ar putea pune vederea în ochi orbi. Dimpotrivă, propria noastră explicație semnifică faptul că sufletul fiecărui om posedă puterea de a învăța adevărul și organul cu care să-l vadă; și că, așa cum ar fi trebuit să întoarcă întregul corp pentru ca ochiul să vadă lumină în loc de întuneric, tot sufletul trebuie să fie îndepărtat de această lume în schimbare, până când ochiul său poate suporta să contemple realitatea și acea splendoare supremă pe care am numit-o Binele. Prin urmare, poate exista o artă al cărei scop ar fi să efectueze chiar acest lucru, convertirea sufletului, în cel mai bun mod; nu pentru a pune puterea vederii în ochiul sufletului care o are deja, ci pentru a se asigura că, în loc să privească în direcția greșită, este întors așa cum ar trebui să fie. (518 BD)

Sufletul privește „în direcția greșită", deoarece este legat de lumea care i se dezvăluie simțurilor. A fi detașat de această lume va însemna pentru ea a fi detașat de simțuri și de corp. Deci, un element important în ascensiunea sufletului este detașarea de corp și realizarea de sine ca ființă spirituală. Acest lucru este pus foarte clar în *Fedon:* omul care dorește cu adevărat să ajungă la cunoașterea realității trebuie să caute să se purifice – să se purifice de trup și să devină pur în sine. O astfel de persoană va fi cea care:

abordează fiecare lucru, în măsura în care este posibil, numai cu rațiunea, nu introducând vederea în raționamentul său și nici trăgând în vreunul din celelalte sensuri împreună cu gândirea sa, ci care folosește rațiunea pură, absolută în încercarea sa de a vâna esența pură, absolută a lucrurilor, și care se îndepărtează, pe cât posibil, de ochi și urechi și, într-un cuvânt, îi tulbură întregul corp, simțirea și simțirea sufletului său. îl împiedică să dobândească adevărul și înțelepciunea. (65 E-66 A)

Filosofia este astfel o încercare de a trăi acum o viață pe care o putem trăi cu adevărat dincolo de moarte; este o pregătire pentru moarte.

Căci, dacă cunoașterea curată este imposibilă în timp ce trupul este cu noi, trebuie să urmeze unul din două lucruri, fie nu poate fi dobândită deloc, fie numai când suntem morți: căci atunci sufletul va fi de la sine separat de trup, dar nu înainte. Și în timp ce trăim, cred că vom fi cel mai aproape de cunoaștere atunci când evităm, pe cât posibil, relațiile și comuniunea cu trupul, cu excepția ceea ce este absolut necesar și nu suntem

plini de natura lui, ci ne păstrăm curați de ea până când Dumnezeu însuși ne va elibera. Și în acest fel, eliberându-ne de nebunia trupului și fiind puri, cred că vom fi cu cei curați și vom cunoaște despre noi înșine tot ce este curat – și acesta este, poate, adevărul. Căci nu se poate ca necuratul să ajungă la cel pur. (66 E-67 A)[16]

Acest proces de purificare are două dimensiuni: morală și intelectuală . Purificarea morală este practicarea virtuților morale: dreptatea, prudența, cumpătarea și curajul. Aceasta este văzută ca o modalitate de purificare a sufletului de efectul unirii cu trupul. Nerealizarea vreuneia dintre virtuți înseamnă că sufletul este influențat în mod nejustificat de corp. În special, cumpătarea și curajul sunt văzute ca virtuți prin care sufletul, sau mai degrabă partea rațională a sufletului, mintea sau *nousul,* controlează partea care dorește a sufletului (sursa tuturor dorințelor, la *epithymetikon)* și partea pasională a sufletului (sursa impulsurilor sau pasiunilor - în special mânia - la *thymikon).* Lipsa acestor virtuți înseamnă lipsa de control și asta înseamnă că sufletul este la cheremul părților iraționale ale machiajului uman. Scopul dobândirii acestor virtuți nu este posesia acestor virtuți în sine, ci consecința pe care ei o asigură - liniște și lipsa de distragere a atenției pentru suflet.

Purificarea morală , înțeleasă în acest fel, face în mod clar parte din filozofie ca *melete thanatou,* practică de a muri; este un mod în care sufletul caută să fie eliberat și separat de corp (care este modul în care Platon definește moartea — *Phaedo* 67 D). În *Fedon,* o astfel de purificare este prezentată astfel aspru. În altă parte în Platon — în special în *Republica* și *Legile* — se vede clar că o astfel de purificare este ceva care necesită o atenție pozitivă și o pregătire a corpului: corpul și întregul mod de viață al filosofului sunt preluate în viața contemplației. Platon vorbește despre *mousike paideia,* educație prin muzică, care, deși include mai mult decât înțelegem prin muzică, implică și sensibilitate la ritm și formă. Așa că el vorbește despre „importanța hotărâtoare a educației în poezie și muzică: ritmul și armonia se scufundă adânc în adâncurile sufletului și iau cea mai puternică stăpânire acolo, aducând acel har al trupului și minții care se găsește numai în cel crescut în mod corect" *(Republica* 401 D). O astfel de *mousike paideia* înseamnă că sufletul este profund sensibil la *frumos;* și frumusețea este cea care caracterizează forma realității adevărate.[17] Înțeleasă astfel, purificarea morală ar putea fi privită ca acordarea corpului cu adevăratul scop al sufletului, care

[16] În toate pasajele din *Phaedo* am folosit traducerea lui HN Fowler, în Loeb Classical Library (1914).

17 Vezi Jaeger, *Paideia* III 228 urm .

este contemplarea realității adevărate.

Dar există o altă dimensiune, și mai importantă, a purificării pe care trebuie să o sufere sufletul în ascensiunea sa spre real și aceasta este purificarea intelectuală . Această purificare intelectuală Platon o subsumează sub denumirea de dialectică, iar scopul dialecticii este de a obișnui sufletul cu contemplația, *noesis* . În *Republica,* Platon discută ce fel de studii vor servi cel mai bine dialecticii și el evidențiază două: matematica, știința numărului și a măsurii; și dialectica propriu-zisă, căutarea esenței lucrurilor, o încercare de a găsi principiile lucrurilor și cel mai înalt principiu dintre toate, Ideea Binelui de care depind toate celelalte Idei. Acești doi intelectuali

exerciții pe care le numește *egertika tes noeseos,* pentru că trezesc și exersează înțelegerea (nous). Și fac asta pentru că atât matematica, cât și dialectica *fac abstracție* de ceea ce simțurile ne prezintă; ei obișnuiesc mintea să se ocupe de obiecte în afară de simțuri, realitatea pură (*ousia*).

Sună foarte abstract – și într-adevăr este – dar Platon îl infuzează cu pasiune. El vorbește despre „căutarea ființei" *(Phaedo* 66 C) folosind imaginile vânătorii; a sufletului „apropiindu-se și amestecându-se cu înțelegerea și adevărul cu adevărat real și naștere" *(Rep.* 490 B). Există, de asemenea, descrierea pasională a recunoașterii de către suflet a adevăratei frumuseți sub forma iubitului din *Fedru:* „când cineva care este proaspăt din mister și a văzut o mare parte din viziune, vede o față divină sau o formă corporală care exprimă cu adevărat frumusețea, mai întâi vine asupra lui un înfior și apoi o măsură de o viziune inspirată și apoi o reverență a acelei viziuni. dumnezeu..." (251 A). [8]

Aceste două componente — austerul abstract și pasional — sunt contopite în relatarea căutării frumuseții găsită în discursul lui Diotima din *Simpozion:*

Cel care aspiră să iubească corect, ar trebui să facă din prima tinerețe să facă din o singură formă obiectul iubirii sale și să genereze în aceasta excelențe intelectuale. El ar trebui, deci, să considere că frumusețea sub orice formă ar fi ea este fratele acelei frumuseți care subziste sub altă formă; iar dacă ar trebui să urmărească ceea ce este frumos ca formă, ar fi absurd să-și imagineze că frumusețea nu este unul și același lucru în toate formele și, prin urmare, ar renunța la o mare parte din preferința lui arzătoare față de una, prin percepția sa asupra multitudinii de pretenții asupra iubirii sale. În plus, el ar considera frumusețea care este în suflete mai excelentă decât cea care este în formă. Așa că unul înzestrat cu un suflet admirabil, chiar dacă floarea formei sale era ofilită, i-ar fi suficient ca obiect al iubirii și îngrijirii sale și ca tovarășul cu care ar putea căuta și produce concluzii care tind spre îmbunătățirea tinereții; pentru ca ea să poată fi condusă să observe frumusețea și conformitatea care există în respectarea îndatoririlor și a legilor sale și să nu prețuiască doar simpla frumusețe a formei exterioare. Îndrăgostitul își conducea apoi elevul la știință, astfel încât să poată privi frumusețea înțelepciunii; și că, contemplând astfel frumusețea universală, nu se va mai îndrăgosti de un slujitor îndrăgostit de semenii săi, s-ar înrobi nevrednic și răutăcios atracțiilor unei forme, nici unui subiect de disciplină sau știință, ci s-ar îndrepta către oceanul larg de frumusețe intelectuală și, din vederea formelor minunate și maiestuoase pe care le conține, ar scoate din belșug concepțiile sale în filozofie; până când, întărit și confirmat , el ar trebui, în cele din urmă, să contemple constant o știință, care este știința acestei frumuseți universale.

[s] Translated by R. Hackforth (1952). I have followed this translation throughout.

(Simp. 210 d.Hr.) [9]

Aici Platon descrie modul în care iubirea este supusă procesului de purificare intelectuală . Este un proces de abstractizare și simplificare — abstracție atât calitativă , cât și cantitativă. Astfel, sufletul este condus de la ceea ce este perceput de simțuri la ceea ce este independent de simțuri și perceput doar de minte - o mișcare de la material la spiritual. Este condus, de asemenea, de la preocuparea pentru cei mulți și diferiți la ceea ce este unic și unic. Și totuși este încă iubire. Nu este dragoste drenată de abstracție și devenită indiferentă , ci o iubire intensificată și adâncită pe măsură ce sufletul se cufundă în „oceanul larg al frumuseții intelectuale".

Când sufletul a fost condus astfel prin acest proces de purificare morală și intelectuală , când a fost târât în sus „ascensiunea abruptă și accidentată", ce găsește ? Acesta este ceea ce Diotima descrie în continuarea discursului de la *Simpozionul* deja citat.

Cel care a fost disciplinat până în acest punct în Iubire, contemplând treptat obiectele frumoase și în ordinea lor, ajungând acum la sfârșitul a tot ceea ce privește Iubirea, vede dintr-o dată o frumusețe minunată în natura ei. Aceasta este, o, Socrate, de dragul căreia au fost îndurate toate ostenelile de mai înainte. Este etern, neprodus, indestructibil, nici supus creșterii, nici decăderii: nu, ca alte lucruri, parțial frumos și parțial deformat; nu la un moment dat frumos și la altă dată nu; nu frumos în raport cu un lucru și deformat în raport cu altul; nu aici frumos și acolo deformat; nu frumos în estimarea unei persoane și deformat în cea a altuia; nici această frumusețe supremă nu poate fi înfățișată în imaginație ca un chip frumos, sau mâini frumoase, sau orice porțiune a corpului, nici ca orice discurs, nici ca vreo știință. Nici nu există în niciun altul care trăiește sau este, fie pe pământ, fie în cer, sau în orice alt loc; dar este veșnic uniformă și consecventă și mono-eidic cu sine însuși. Toate celelalte lucruri sunt frumoase printr-o participare a ei, cu această condiție, că deși

9 Translated by Shelley, in *The Nonesuch Shelley,* 865 ff.

ele sunt supuse producției și decăderii, nu devine niciodată mai mult sau mai puțin și nu suportă vreo schimbare. Când cineva, urcând dintr-un sistem corect de Iubire, începe să contemple această frumusețe supremă, el atinge deja desăvârșirea muncii sale. *(Simp.* 210 D-211 B)[18] [19]

„O frumusețe minunată în natura ei": acesta este scopul ascensiunii sufletului, viziunea răpită a Frumuseții în sine, Forma Frumuseții. Dar, ar trebui să remarcăm că nu este pur și simplu cea mai înaltă formă care este discernută; mai degrabă culmea contemplației sufletului este ceva care transcende ceea ce a cunoscut înainte. Ceea ce se dezvăluie este etern: nici nu se naște, nici nu moare; nu crește sau scade; este liber de orice relativitate, în ceea ce privește natura, sau durata, în ceea ce privește oricare dintre aspectele sale, sau în ceea ce privește locul; nu poate fi reprezentat nici prin imagine *(phantasia)* nici prin definiţie (logos), nu se manifestă în altul, ci este unic în sine. Ceea ce este dezvăluit este ineficient . După cum notează Festugiere, [nu] este atât de mult forma cea mai înaltă; mai degrabă transcende domeniul Formelor: acest lucru este destul de clar din faptul că nu admite definiție , logos .

Această înțelegere a Formei Frumosului ca transcendere a tărâmului Formelor este foarte asemănătoare cu ceea ce găsim în Republica *cu* privire la Forma Binelui. Platon compară Ideea Binelui din domeniul ideilor cu soarele din domeniul realității sensibile și extinde această analogie la o comparație între *noesis,* înțelegere, percepție în domeniul inteligibil și vederea, percepție în domeniul sensibil:

Știți ce se întâmplă atunci când culorile lucrurilor nu mai sunt iradiate de lumina zilei, ci doar de luminile mai slabe ale nopții; când te uiți la ei, ochii sunt întunecați și par aproape orbi, de parcă nu ar exista o viziune neînnoră în ei. Dar când privești lucrurile asupra cărora strălucește Soarele, aceiași ochi văd distinct și devine evident că ele conțin într-adevăr puterea viziunii... Aplicați, deci, această comparație sufletului. Când privirea sa este fixată asupra unui obiect iradiat de adevăr și realitate, sufletul dobândește înțelegere și cunoaștere și este în mod evident în posesia inteligenței. Dar când se uită către acea lume crepusculară a lucrurilor care intră în existență și dispar, vederea lui este întunecată și are doar opinii și credințe care se mișcă încoace și încolo, iar acum pare un lucru care nu are inteligență. . .

Aceasta, deci, care dă obiectelor cunoașterii adevărul lor și celui care le cunoaște puterea sa de a cunoaște, este Forma sau natura esențială a Bunătății. Este cauza

18 Ibid. 866 V .
19 *Contemplarea,* 229 V . Cf. de asemenea 343 V .

cunoașterii și a adevărului; și așadar, în timp ce ați putea să vă gândiți la el ca pe un obiect al cunoașterii, veți face bine să îl priviți ca pe ceva dincolo de adevăr și cunoaștere și, oricât de prețios sunt ambele, de o valoare și mai mare. Și, la fel cum în analogia noastră, lumina și viziunea trebuia să fie considerate ca Soarele, dar nu identice cu el, așa că aici atât cunoașterea, cât și adevărul trebuie considerate ca fiind Binele, dar a se identifica cu Binele este greșit. Binele trebuie să ocupe un loc de onoare încă mai înalt. . .

Dar vreau să urmăresc analogia noastră în continuare. Veți fi de acord că Soarele nu numai că face vizibile lucrurile pe care le vedem, ci și le aduce la existență și le dă creștere și hrană; totuși el nu este același lucru cu existența. Și așa și cu obiectele cunoașterii: acestea derivă din Bine nu numai puterea lor de a fi cunoscute, ci însăși ființa și realitatea lor; iar Bunătatea nu este același lucru cu ființa, ci chiar dincolo de ființă, depășind-o în demnitate și putere. (508 C-509 B)

Aceasta explică de ce înțelegerea sufletului este slăbită dacă încearcă să înțeleagă lucruri care nu aparțin tărâmului Formelor - este ca și cum ar fi încercat să observe această lume noaptea. Forma Binelui este Soarele tărâmului inteligibil; și aceasta înseamnă că este sursa oricărei percepții în acel tărâm – adică a înțelegerii. Este „cauza cunoașterii și adevărului". Și, așa susține Platon, este, într-un fel, *dincolo de* cunoaștere și adevăr. În lumina Ideei Binelui avem adevărata cunoaștere. Și continuă spunând că Binele este chiar „dincolo de ființă, depășindu-l în demnitate și putere". Ideea de bine nu este pur și simplu cea mai cu adevărat reală, ci sursa însăși a întregii realități adevărate. Este dincolo de cunoaștere și astfel contemplarea Binelui - ca și contemplarea Frumosului în *Simpozion* - nu poate fi numită pur și simplu cunoaștere *(episteme)*, ca și contemplarea celorlalte Forme. Binele este de necunoscut, iar sufletul nu poate decât să-l atingă sau să fie unit cu el.[20]

Contemplarea formei binelui sau frumosului este, deci, ceva care transcende contemplarea mai obișnuită a celorlalte Forme (deși acest lucru este destul de rar). Acest lucru este scos în evidență într-un alt fel în pasajul din *Simpozionul* pe care tocmai l-am citat, când Diotima, așa cum a raportat Socrate, spune că „cel care a fost

20 Cf. *Rep.* 490 B (citat mai sus) și *Symp.* 212 A, ambele folosesc metafora atingerii.

disciplinat până în acest punct în Iubire... ajungând acum la sfârșitul a tot ceea ce privește Iubirea, vede *dintr-o dată* o frumusețe minunată în natura sa". „Deodată" — *exaiphnes.* Viziunea finală a Frumosului nu este atinsă sau descoperită: *vine asupra* sufletului, i se dezvăluie sufletului. Este în afara capacității sufletului; este ceva dat și primit. S-ar putea vorbi aici de răpire sau extaz: mai ales că un astfel de limbaj scoate la iveală o altă idee cuprinsă în exaiphnes lumii , că viziunea finală nu este doar prezentă *brusc* , ci deodată *imediată* sufletului.[21]

Incognoscibilitatea Realului în ultimă instanță, sursa întregii realități și starea de extaz care vine asupra sufletului când vine în prezența Realului în ultimă instanță merg în mod clar împreună. Forma Binelui este incognoscibilă și, așadar, dacă sufletul vrea să o cunoască, el trebuie, în acel act de cunoaștere, să treacă peste limitele normale ale cunoașterii: în extaz se cunoaște Incognoscibilul. O astfel de conexiune nu este doar implicită. Platon însuși o face în a șaptea sa scrisoare, când vorbește despre cunoașterea ultimă, care este scopul căutării filosofice: „căci ea nu admite deloc expresia verbală ca alte studii, dar, ca urmare a aplicării continue asupra subiectului însuși și a comunicării cu acesta, este adusă la naștere în suflet dintr-o dată *(exaiphnes),* ca lumină, care se aprinde și se aprinde. *(Ep.* VII, 341 CD).

Această contemplare supremă — *theoria* — a Binelui sau a Frumosului este sfârșitul dialecticii, dar nu este ceva ce putem produce sau practica — așa cum putem practica dialectica. Această *teorie supremă* vine: putem fi pregătiți pentru ea, ne putem pregăti pentru ea; nu putem, totuși, să-l scoatem, pentru că este *teoria* a ceea ce este dincolo de cunoaștere, dincolo de întinderea puterilor înțelegerii noastre.

Ființa cea mai înaltă, Unul sau Bunul, este în adevăr ineficientă . Se atinge de ea, se unește cu ea prin *teorie,* dar nu o poate defini . Circumscris, nu ar fi decât o esență. Dar transcende toate esențele, fiind principiul care le determină ca esență și le ține pe toate în ființă. Întreaga sarcină a maestrului trebuie redusă la un fel de conducere de mână. El îl îndrumă pe discipol, îl pregătește, în manierele și în spiritul său, pentru actul contemplativ, dar nu poate nici să producă acest act, nici să comunice rezultatul lui. Contemplarea este o viață trăită de o persoană. 1 4

14 Ibid. 191.

21 Vezi Festugière, *Contemplarea,* 343, n. eu.

Am observat la începutul acestui capitol că există o dimensiune religioasă a doctrinei lui Platon despre contemplare; că pentru el tărâmul Formelor este tărâmul divin, etern, nemuritor, situat dincolo de ceruri; că sufletul aparține acestui tărâm și că în contemplație își dă seama de rudenia cu Formele, locuitorii divini ai tărâmului de dincolo de ceruri. În contemplare, atunci, am putea spune, sufletul își realizează înrudirea cu divinul; că în zborul său din această lume devine *divin.* Platon spune într-adevăr că: „ Fuga este, prin urmare, asimilarea lui Dumnezeu atâta cât este posibil" *(Theaetetus* 176 B).

Iată o componentă importantă în înțelegerea lui Platon a ascensiunii sufletului, dar gândirea lui este foarte bogată și conține multe posibilități. Idealul lui Platon este să treacă întotdeauna dincolo de această lume, dar acest lucru nu este neapărat exprimat atât de clar ca în imaginea zborului *lui Theaetetus* . În *Timeu* există o viziune mult mai pozitivă asupra cosmosului: este numit „zeu vizibil", iar ascensiunea sufletului începe prin acordarea acestuia la cosmos, în special la mișcarea corpurilor cerești.

Nu suntem creaturi de pe pământ, ci din cer, unde sufletul s- a născut prima dată, iar partea noastră divină ne atașează cu capul de cer, ca o plantă prin rădăcinile ei, și ne ține corpul drept... Un om care și-a dat inima învățării și adevăratei înțelepciuni și a exercitat acea parte a lui însuși este cu siguranță legat, dacă atinge nemurirea și gândul divin, nu poate ajunge la nemurire și la nemurire. pe deplin, așa cum este permis naturii umane; și pentru că a avut mereu grijă de elementul divin din el însuși și și-a păstrat spiritul de pază în bună ordine, trebuie să fie fericit mai presus de toți oamenii. Există, desigur, o singură modalitate de a avea grijă de orice și anume de a-i oferi hrana și mișcările potrivite. Iar mișcările din noi care sunt asemănătoare cu divinul sunt gândurile și revoluțiile universului. Prin urmare, fiecare dintre noi ar trebui să se ocupe de aceste mișcări și, învățând despre circuitele armonioase ale universului, să reparăm daunele cauzate la naștere circuitelor din capul nostru, și astfel să restabilim înțelegerea și ceea ce este înțeles la asemănarea lor originală unul cu celălalt. (90A-D) [15]

Acest lucru este, în unele privințe, în contrast marcat cu ceea ce găsim în altă parte în Platon - în special, cu respingerea sa a astronomiei în *Republica* (528 E-530 C). Dar, este important, deoarece arată cum

15 Translation by H. D. P. Lee (1965).

Platon ar putea înțelege asimilarea sufletului la Dumnezeu nu doar ca respingere a lumii, ci ca transcendere a cosmosului prin intermediul cosmosului însuși. De asemenea, este important ca martor timpuriu al ideii că Dumnezeu este perceptibil prin cosmos și că contemplarea cosmosului (și mai ales a cerurilor) ar putea conduce sufletul la Dumnezeu. Această tradiție, dezvoltată în continuare în *Epinomis* (fie al lui Platon sau nu) și *în De Philosophia a lui Aristotel timpuriu* și găsită la Cicero, Philo și în tratatul atribuit lui Aristotel, *De Mundo,* a avut o mare influență între timpul lui Platon și începutul erei creștine.[22]

Cu toate acestea, indiferent dacă Platon are în vedere o etapă de acordare sau armonie cu cosmosul sau nu, scopul său final este viziunea Formelor și, dincolo și deasupra lor, a Formei Supreme a Binelui sau a Frumosului. După ce a atins această etapă - ceva posibil doar în cele din urmă dincolo de moarte - sufletul se alătură companiei zeilor. „Societatea zeilor nu se va alătura cine nu a căutat înțelepciunea și a plecat cu totul curat: numai iubitor de cunoaștere poate merge acolo" *(Fedon* 82 î.Hr.). Acolo, în „locul de dincolo de ceruri", sufletul își realizează întoarcerea acasă:

> Despre acel loc de dincolo de ceruri niciunul dintre poeții noștri pământești nu a cântat încă și nimeni nu va cânta cu vrednicie. Dar acesta este felul... Acolo locuiește adevărata Ființă, fără culoare sau formă, care nu poate fi atinsă; Doar rațiunea, pilotul sufletului, o poate privi și toată cunoașterea adevărată este cunoașterea ei. Acum, după cum mintea unui zeu este hrănită cu rațiune și cunoaștere, tot așa este și cu orice suflet care are grijă să-și primească hrana potrivită; de aceea, când în sfârșit a văzut Ființa, este bine mulţumită și contemplând adevărul este hrănită și prosperă. . . Așa este viața zeilor.
>
> *(Phaedrus* 247 C-248 A)

„O astfel de viață", spune Diotima lui Socrate, „petrecută în contemplarea frumosului, este viața pe care omul trebuie să o trăiască" (*Simp.* 211 D). Această contemplare a adevăratei frumuseți este *bios biotos,* viața care merită trăită. Dar l-am înțelege greșit pe Platon dacă l-am lăsa acolo. Viziunea asupra Binelui și Frumosului, a sursei realității adevărate, ne permite să înțelegem cum toată realitatea adevărată este împreună. Tărâmul Formelor

devine ceva ce se poate înțelege ca un întreg, nu ca o colecție de *aperçu-uri*

22Despre aceasta vezi A.-J. Festugière, *La Réveiation d'Hermes Trismegiste* , II: *Le Dieu cosmique* (Paris, 1949), *passim* și, în termeni mai generali, *Religia sa personală printre greci* (Berkeley, 1954), capitolele 7 și 8.

dezorganizate. Un om care a văzut adevărul așa este omul care își poate ajuta semenii, să-i ajute să-și ordoneze viața. Pentru Platon acest lucru este exprimat în convingerea sa că, în adevărata formă a orașului-stat, conducătorii ar fi oameni care au atins contemplația și au fost astfel capabili să discerne principiile care guvernează viața umană. Platon recunoaște că cel care s-a bucurat de această viziune supremă va fi reticent să părăsească contemplarea ei; el recunoaște de asemenea că cel care vede clar nu va fi neapărat (sau chiar probabil) creditat cu posesia adevăratei înțelepciuni de către alții; cu toate acestea, el caută în scrierile sale, în diverse moduri, să arate cum contemplarea Binelui este ceva de folosit în folosul altora .

Cum va fi aceasta este mai puțin clar. Platon a gândit în termenii unui oraș-stat; dar orașul-stat era pe cale să treacă în istorie. Există, în plus, un fir în Platon care nu vede nicio speranță pentru orașul-stat. Dar răsucirea gândirii sale este mai profundă decât simpla contingență istorică, pentru că el este preocupat de adevărata înțelepciune, nu de simpla aparență, de orientarea fundamentală a sufletului omului, mai degrabă decât de comportamentul său. Dar oricât de profund a interiorizat noțiunea de virtute, el nu a putut renunța la preocuparea pentru societatea în care trăiau oamenii, așa cum demonstrează *Legile sale* neterminate . Această tensiune dintre contemplativ și om de stat a fost lăsată moștenire de Platon epocilor ulterioare.

II

Philo

Cu Philo trecem din lumea Greciei clasice, o lume a orașelor-stat, la perioada Imperiului Roman . Filon sa născut spre sfârșitul secolului I î.Hr. și a murit la mijlocul secolului I d.Hr. El a fost astfel un contemporan al lui Hristos, deși nu există niciun motiv să presupunem că a auzit de el, și un contemporan mai bătrân al majorității scriitorilor Noului Testament, dintre care unii poate să-i fi influențat . Evreu dintr-una dintre cele mai bogate familii din Alexandria, se simțea foarte bine în lumea elenistică. Educația lui era greacă și este puțin probabil să cunoască multă ebraică; dar era un evreu devotat, totuși, și apăra obiceiurile tradiționale ale credinței sale. Cea mai mare parte a scrierilor sale constă în comentarii asupra unor părți ale Pentateuhului în versiunea Septuagintei.

El este important pentru scopurile noastre din două motive, în primul rând, ca reprezentant al platonismului mijlociu, forma stoicizată pe care o luase platonismul de la începutul secolului I î.Hr. , care oferă fundalul intelectual al multor dintre Părinți și este forma în care este înțeleasă ideea ascensiunii sufletului la Dumnezeu. În al doilea rând, Philon este important în sine, pentru că nu există nicio îndoială că scrierile sale au avut o influență foarte considerabilă asupra tradiției alexandrine în teologia patristică greacă. De fapt, dacă nu ar fi influența sa asupra creștinilor, probabil că am ști puțin, dacă nu ceva, despre el, pentru că lucrările lui ne-au fost păstrate de creștini, nu de evrei. Nu știm nici un evreu care să-l pomenească pe nume până în secolul al XV -lea.

Unul dintre contrastele dintre platonismul de mijloc și Platon însuși este că există în platonismul de mijloc o concepție mult mai clară despre un Dumnezeu transcendent. Cu Platon nu există atât o idee despre Dumnezeu, cât o idee despre divin, și lumea Formelor este cea care este

tărâmul divinului. Deci, cu Platon, am găsit mai potrivit să ne apropiem de teologia sa mistică luând în considerare doctrina sa despre contemplare . Cu majoritatea platonismului de mijloc, în ciuda noțiunii mai clare despre Dumnezeu, aceasta ar fi probabil totuși abordarea cea mai evidentă, dar pentru Philo doctrina lui Dumnezeu este centrală. Deși în multe privințe înțelegerea lui despre Dumnezeu este similară cu noțiunile contemporane despre Dumnezeu ca Unul, Ultimul, ea respiră un spirit diferit : Dumnezeu este pentru el nu numai un principiu filozofic, el este Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacov, un Dumnezeu care Se descoperă, un Dumnezeu despre care Filon gândește și gândește pentru că El este important pentru el în El însuși. Philo a fost în primul rând un evreu. Deci, având în vedere teologia mistică a lui Filon, este mai potrivit să luăm în considerare mai întâi doctrina lui despre Dumnezeu. Căci Dumnezeu este cel care este obiectul căutării lui Philon și natura Lui este cea care va determina natura acestei căutări.

Pentru Philo [1] Dumnezeu este de necunoscut în Sine și este făcut cunoscut doar în lucrările Sale. Teologia negativă trebuie să fie ceva de copil nenăscut, pentru că pretențiile făcute la paternitate sunt atât de diverse; dar Philon are cu siguranță o oarecare pretenție de a fi numit Părintele teologiei negative. Dumnezeu este de necunoscut în Sine: esența Lui nu poate fi cuprinsă de concepțiile umane. Dumnezeu poate fi cunoscut doar atunci când El se raportează la noi. Philon folosește aici o distincție – nu originală pentru el – care urma să aibă o carieră grozavă: distincția dintre esența lui Dumnezeu și activitățile sau energiile Sale. Dumnezeu este necunoscut în Sine, dar cunoscut în activitățile Sale. Distincția este adesea exprimată sub forma distincției dintre Cel care este, așa cum a declarat Dumnezeu în cartea Ieșirii, și puterile Sale *(dynameis).*

Doctrina incognoscibilității lui Dumnezeu este adesea repetată în scrierile lui Filon, iar tema este adesea introdusă de celebra propoziție din *Timeu a lui Platon:* „A descoperi pe făuritorul și tatăl acestui univers este într-adevăr o sarcină grea" (28 C). Nu că ar fi greu să fii convins de existența neobișnuită a lui Dumnezeu; Philo este departe de scepticism. Existența lui Dumnezeu poate fi sesizată cu ușurință și, pentru a-l dovedi, Philo recurge de obicei la un argument din ordinea și [23]frumusețea cosmosului. Sau poate nu atât un argument cât *contemplarea* ordinii și frumuseții cosmosului – în special a

23 Ediția operelor lui Philo folosită este cea a lui FH Colson și GH Whitaker (Loeb Classical Library), care urmează în mare măsură lui Cohn și Wendland (Berlin, 1896-1915), iar traducerea Loeb a fost folosită, cu modificări ocazionale . Referințe la tratate individuale pe secțiuni cu abrevierile Loeb ale titlurilor (care sunt date în vol. x, p. xxxv f.)

cerurilor – care duce la un sentiment de uimire și uimire față de splendoarea lucrării lui Dumnezeu și la o *convingere* a existenței sale (vezi, de exemplu, Leg. *All.* iii. 97-9). Dar ceea ce este Zeitatea în esență nu este doar dificil , dar, spune el, poate imposibil de rezolvat. De ce? Cea mai frecventă afirmație a lui Filon este că cunoașterea lui Dumnezeu depășește capacitatea umană, deoarece starea de creatură a omului împiedică o astfel de cunoaștere. Nu este - și aici avem o tulpină caracteristic platoniciană - pentru că Dumnezeu, din invidie, neagă omului cunoașterea Lui însuși. Deci Dumnezeu i se adresează lui Moise astfel:

Dăruiesc liber ceea ce este în concordanță cu destinatarul; căci nu tot ceea ce pot da cu ușurință este în puterea omului să ia și, prin urmare, celui care este demn de harul meu îi întind toate binefacerile pe care este capabil să le primească. Dar înțelegerea Mea este ceva mai mult decât natura umană, da, chiar și întregul cer și universul, le va putea cuprinde. Cunoaște-te, deci, și nu te lăsa dus de impulsuri și dorințe peste capacitatea ta, nici nu lăsa să tânjești după ridicarea de neatins și să te ia de pe picioarele tale, pentru că nimic din ceea ce poate fi obținut nu ți se va refuza. *(Spec. Leg.* i. 43 și urm .)

Cunoaște-te pe tine însuți – acesta ar trebui să fie scopul lui Moise. Uneori , dificultatea , chiar imposibilitatea unei astfel de autocunoașteri, este dată de Filon ca motiv pentru incognoscibilitatea lui Dumnezeu:

Totuși, nu presupuneți că Existentul care există cu adevărat este reținut de orice om; căci nu avem în noi niciun organ prin care să-l putem imagina, nici în sens, căci este insesizabil prin simț, nici totuși prin minte... Și de ce să ne miram că Existentul nu poate fi cuprins de oameni când până și mintea din fiecare dintre noi ne este necunoscută? Căci cine știe natura esențială a sufletului? *(Mut.* 7, 10)

Dumnezeu este de necunoscut în Sine și poate fi cunoscut numai în măsura în care El poate fi înrudit cu noi. Aceasta înseamnă mai mult decât ideea lui Aristotel că individul este incognoscibil, că numai universalele pot fi cunoscute [24]- ceva care se aplică tuturor indivizilor, nu doar lui Dumnezeu. Ceea ce înseamnă Philon este că Dumnezeu nu se poate încadra pur și simplu în termenii unei relații: dacă Îl cunoaștem, este pentru că El a stabilit o relație cu noi. Deci, în acest sens, Dumnezeu este de necunoscut în Sine și poate fi cunoscut numai în măsura în care El se raportează la noi. *Ousia* lui Dumnezeu ne este inaccesibilă; el se raportează la noi prin puterile sale sau *dynameis* (sau *energeiai* lui *dynameis):* Dumnezeu este incognoscibil în *ousia lui* și

24 *Metafizica* III. 1003 a13 urm .

cognoscibil în *dynameis-ul său.*

Aceste puteri ale lui Dumnezeu sunt foarte importante pentru Filon și acționează ca intermediari între unitatea și simplitatea absolută a lui Dumnezeu, Cel care este, și multiplicitatea lumii. De câteva ori identifică - aceste puteri cu Ideile lui Platon (ex . Spec . *Leg.* i. 48). Philon nu delimitează niciodată numărul puterilor; el spune, într-adevăr, că ele sunt în sine de necunoscut *(Spec. Leg.* i. 47). Două, totuși, sunt deosebit de importante pentru el, cel regal și cel binevoitor – sau, ocazional, cel regal și cel creator. Ei Îl manifestă pe Dumnezeu ca, respectiv, Cel care domnește și, respectiv, Cel care revarsă binele omului . Prin domnia Sa și prin bunătatea Sa, Dumnezeu Se face cunoscut omului și poate fi cunoscut de om.[25]

Dumnezeu, deci, este de necunoscut în Sine din cauza simplității Sale și a incapacității omului, dar El se poate revela pe Sine în funcție de capacitatea omului și face acest lucru, mai ales ca Domnitor și ca Bărătos. Dumnezeu este cunoscut pentru că El Se face cunoscut: într-un anumit sens, toată cunoașterea lui Dumnezeu este din har. Deci, în *De Specialibus Legibus* (i. 49 și urm .), găsim răspunsul lui Dumnezeu la cererea lui Moise de a-L vedea față în față concluzând astfel:

Nu spera, deci, să mă poți reține vreodată pe Mine sau pe oricare dintre puterile Mele în esența Noastră. Dar vă voi recunoaște cu ușurință și bunăvoință să împărtășiți ceea ce este posibil. Asta înseamnă că vă rog să veniți și să contemplați universul și conținutul său, un spectacol surprins nu de ochiul corpului, ci de ochii neadormiți ai minții. Numai să existe o dorință constantă și profundă de înțelepciune, care îi aduce pe savanții și discipolii săi cu adevăruri glorioase în extraordinara lor frumusețe.

Filon continuă: „Când Moise a auzit aceasta, nu a încetat de la dorința lui, ci a păstrat dorința pentru invizibil o flacără în inima lui". Acesta este un tipar pe care îl găsim adesea la Filon: contemplarea cosmosului, care duce la cunoașterea existenței lui Dumnezeu și la bucurarea beneficiilor Sale , dar dincolo de aceasta o dorință de a-l cunoaște pe Dumnezeul necunoscut. Ce fel de dor este? Și ce satisfacție are în vedere Philo
găsirea ei ? Această dorință de a cunoaște Dumnezeul incognoscibil duce la dimensiunea mistică a gândirii lui Philon.

În *De Abrahamo* Philo discută despre apariția lui Avraam a celor trei îngeri la stejarul lui Mamre. Lui Avraam îi apar *trei* bărbați și totuși Avraam li se adresează ca „Domnul Meu" (singular) și, cel puțin o ocazie, textul le

[25] Această idee despre Dumnezeu manifestată prin domnia și bunătatea Sa reflectă o noțiune elenistică, mai degrabă decât biblică, a regalității.

introduce cuvintele spunând: „Domnul (singular — în ebraică, Yahweh) a spus”. Philon explică că cei trei oameni îl reprezintă pe Dumnezeu și cele două puteri ale Sale principale, cea creatoare și cea regală, și spune:

... locul central este deținut de Tatăl Universului, care în scripturile sacre este numit Cel care este ca numele Său propriu, în timp ce de ambele părți ale Lui sunt puterile superioare, cele mai apropiate de El, creatorii și regalii. Titlul celui dintâi este Dumnezeu, deoarece a făcut și a ordonat universul; titlul acestuia din urmă este Domn, deoarece este dreptul fundamental al făuritorului de a conduce și controla ceea ce a adus la ființă. Așadar, Ființa centrală, cu fiecare dintre puterile Sale ca scutier, prezintă minții care are viziune apariția uneori a unuia, alteori a trei; a unuia în care mintea este înalt purificată și , trecând dincolo nu doar de multiplicitatea altor numere, ci chiar și de diada care se află lângă unitate, se apasă pe forma ideală care este liberă de amestec și complexitate, iar a fi autonom nu mai are nevoie de nimic; din trei atunci când, încă neinițiat în cele mai înalte mistere, este încă un adept doar al riturilor minore și incapabil să-l cuprindă pe Existent singur și separat de orice altceva, ci doar prin acțiunile Sale, fie ca creator, fie ca conducător. Aceasta este, după cum se spune, o „a doua cea mai bună călătorie”; totuși, există în el un element al unui mod de gândire așa cum îl aprobă Dumnezeu. Dar prima stare de spirit nu are doar un element. Este în sine calea aprobată de Dumnezeu, sau mai degrabă este adevărul, mai presus decât un mod de a gândi, mai prețios decât orice este doar gândit. (Abr. 121-3)

Sunt două puncte de remarcat. În primul rând, folosirea vocabularului religiilor misterelor — inițiere, mistere mai mari, mistere mai mici — pe care le vom găsi în altă parte în Filon și, frecvent, în Părinții creștini. Deși limbajul se întoarce la misterele eleusine, probabil că nu indică nicio influență directă a cultelor misterelor, deoarece Platon folosea un astfel de limbaj al ascensiunii sufletului la contemplație, [4] iar pe vremea lui Philo devenise o tradiție literară. Dar evidențiază calitatea religioasă, simțul

4 e.g. *Symp.* 210 A.

venerație și privilegiu în căutarea din ce în ce mai profundă a sufletului pentru Dumnezeu. În al doilea rând, cunoașterea lui *to on,* a Celui Existent, singur și în afară de orice altceva, este „mai marele mister" – sufletul trece în sanctuarul interior al cunoașterii lui Dumnezeu atunci când trece dincolo de cunoașterea lui Dumnezeu prin activitățile Sale.

Philo continuă să explice mai departe, distingând trei clase de oameni care Îl caută pe Dumnezeu din diferite motive – o temă care este preluată la nesfârșit în Părinți. Primul fel, spune el, „se închină exclusiv pe Sine-Existent și nimic nu-i poate face să se abată de la aceasta, pentru că sunt supuși unei singure atracții care îi conduce să-l onoreze pe Unul . Dintre celelalte două tipuri, unul este introdus și făcut cunoscut Tatălui de către bine fi cial, celălalt de puterea împărătească" *(Abr.* 125). Sunt aceia care Îi slujesc lui Dumnezeu numai prin iubirea lui Dumnezeu, aceia care Îi slujesc din speranța răsplatei și aceia care Îi slujesc prin frica de pedeapsă; motivele sunt într-o ordine descrescătoare a purității și a lăudării. Cu toate acestea, toți sunt acceptați de Dumnezeu, așa cum îl explică Filon când îl reprezintă pe Dumnezeu așa cum spune

Primele Mele laude vor fi puse deoparte pentru cei care Mă cinstesc numai pentru Mine Însumi, a doua pentru cei care Mă cinstesc de dragul lor, fie sperând să câștige binecuvântare, fie așteaptă să obțină iertarea pedepsei, deoarece, deși închinarea lor este pentru răsplată și nu dezinteresată, totuși gama ei se află în incinta divină și nu se află în afara. Dar premiile puse deoparte pentru cei care Mă onorează pentru Mine Însumi vor fi daruri de prietenie; cei al căror motiv este interesul propriu nu arată prietenie, dar pentru asta nu îi socotesc drept extratereștri. Căci eu îl accept atât pe cel care dorește să se bucure de puterea Mea binefăcătoare și astfel să ia parte din binecuvântări, cât și pe cel care încurajează dominația și autoritatea maestrului pentru a evita pedeapsa. Căci știu bine că ei nu numai că nu vor fi înrăutățiți, ci și de fapt îmbunătățiți prin perseverența închinării lor și prin practicarea evlaviei curate și neconduse . Căci, oricât de diferite ar fi caracterele care produc în ei impulsurile de a face plăcerea Mea, nu le va fi adusă nicio acuzație, deoarece au un singur scop și obiectiv, de a Mă sluji. (Abr. 128-30)

Compasiunea lui Philon față de cei care slujesc pe Dumnezeu din frică este remarcabilă și umană și în contrast nu numai cu rabinii, de la care Philon a dobândit probabil această triplă distincție, ci și cu mulți dintre Părinți.

Deși Dumnezeu, deci, este cunoscut prin activitatea Puterilor Sale, există o căutare a sufletului pentru Dumnezeul necunoscut în El însuși, dincolo și în afara puterilor. Dacă ne amintim cât de devreme l-am văzut pe Philo făcând distincție între Dumnezeu în Sine și Dumnezeu, în timp ce El se raportează

la noi prin puteri, putem spune că căutarea mistică a sufletului este rezultatul dorinței sale numai pentru Dumnezeu Însuși și, în afară de beneficiile relației Sale cu noi, este o căutare a iubirii pure.

Cum se urmărește această căutare? și care este sfârșitul căutării? În primul rând, să ne ocupăm de „cum?". O relatare destul de comună a modului dezvăluie trei etape: convertirea la religia pură, autocunoașterea și cunoașterea lui Dumnezeu. De exemplu, în tratatul *De Migrazione Abrahami:*

> În acest fel mintea schimbându-și treptat locul va ajunge la Părintele evlaviei și sfințeniei. Primul său pas este să renunțe la astrologie, care a trădat-o în credința că universul este Dumnezeul primordial în loc să fie opera lui Dumnezeu primordial și că cauzele și mișcările constelațiilor sunt cauzele norocului și al norocului omenirii. Apoi intră în considerarea lui însuși, face un studiu al trăsăturilor propriei sale locuințe, cele care privesc corpul și percepția simțurilor și vorbirea, și ajunge să cunoască, așa cum o spune expresia poetului: „Tot ce există de bine și de rău în sălile gospodăriei tale". A treia etapă este atunci când, după ce a deschis drumul care duce de la sine, în speranța de a ajunge astfel să discerne pe Tatăl Universal, atât de greu de urmărit și de dezlegat, ea va încununa poate cunoașterea de sine exactă pe care a dobândit-o cu cunoașterea lui Dumnezeu Însuși. Ea nu va mai rămâne în Haran, organele simțurilor, ci se va retrage în sine. Căci este imposibil ca mintea al cărei curs se află încă în sensibilul, mai degrabă decât în mintal, să ajungă la contemplarea Celui care este.
>
> *(Mig.* 195 V.)

Prima etapă este convertirea la religie pură . În acest pasaj este exprimat în termeni de conversie de la o credință în astrologie, de la o credință, adică că cerurile stăpânesc a ff -urile oamenilor și sunt, de fapt, divine, la o credință într-un Dumnezeu transcendent care a creat universul. Respingerea de către Philo a acestei „religii cosmice" este o respingere a formei dominante de evlavie cultivată în lumea elenistică.[26] Ceea ce le oferă oamenilor nu este o experiență de unitate cu cosmosul, ci o comuniune cu Însuși Dumnezeul Creator. Prima etapă este să vedem că universul nu este tot ce există, ci ceva creat, dincolo de care există Creatorul . A doua etapă este prin intermediul cunoașterii de sine în care sufletul ajunge să se cunoască pe sine. Aceasta implică dobândirea purității morale, prin care sufletul își afirmă suveranitatea

[26] Pentru aceasta vezi articolul fundamental al lui F. Cumont, „Le Mysticisme astral dans l'antiquité", *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique (Classe des Lettres)* 5 (1909), 256-86, și A.-J. Festugiere, *La Révélation,* II: *Le Dieu cosmique* and more brie fl y, *Personal Religion,* cap. VII: „Omul și lumea".

asupra corpului și este discutată de Philon în termeni familiari lui Platon. Dar pentru Philon sufletul nu este o ființă în mod esențial divină care aparține tărâmului divin și caută în contemplație să-și recupereze starea originală. Sufletul este o creatură, creată de Dumnezeu și nimic în sine. Aceasta înseamnă că autocunoașterea nu este *identi fi cată* cu cunoașterea lui Dumnezeu; în cunoașterea de sine sufletul nu realizează lumea Ideilor în sine (ca la Plotin, și poate la Platon); mai degrabă, prin autocunoaștere sufletul ajunge să-și dea seama de neantul său și este aruncat înapoi asupra lui Dumnezeu, Cel care este. Acest lucru este pus foarte dramatic într-un pasaj din de *Somniis,* care vorbește despre Avraam:

> care a dobândit multe progrese și îmbunătățiri către dobândirea celei mai înalte cunoștințe: căci când s-a cunoscut cel mai mult pe sine, atunci cei mai mulți s-au deznădăjduit de sine, pentru a putea ajunge la o cunoaștere exactă a Celui care este în realitate. Și aceasta este legea naturii: cel care s-a înțeles temeinic pe sine însuși, se deznădăjduiește cu totul de sine, având ca pas spre aceasta constatat neantul în toate privințele ființei create. Iar omul care a deznădăjduit de sine începe să-L cunoască pe Cel care este.
>
> (Som. i. 60)

Această recunoaștere a faptului că sufletul este o creatură duce, de asemenea, la un accent pe faptul că capacitatea sufletului de a-L cunoaște pe Dumnezeu nu este o capacitate naturală, ci mai degrabă ceva dat de Dumnezeu:

> Așadar, discipolii lui Moise, să nu ne mai știm cum a ajuns omul să aibă o concepție despre Dumnezeul invizibil. Căci Moise însuși a învățat-o printr-o comunicare divină și ne-a învățat cum a fost. A afirmat-o astfel. Creatorul nu a lucrat pentru trup nici un suflet capabil să-l vadă pe Făcătorul său, dar, socotind că ar fi foarte în avantajul lucrului săvârșit dacă ar obține o concepție despre Cel care l-a săvârșit, deoarece aceasta este ceea ce determină fericirea și binecuvântarea, El a suflat în el de sus propria Sa Dumnezeire. Dumnezeirea invizibilă a ștampilat asupra sufletului invizibil impresia de Sine, pentru ca nici măcar regiunea terestră să nu fie lipsită de o părtășie la chipul lui Dumnezeu. *(Det.* 86)

Sufletul îl poate concepe pe Dumnezeu pentru că a primit de la Dumnezeu o oarecare participare la Sine. Așadar, Philo vede capacitatea spirituală a omului nu ca pe ceva natural, ci ca pe un dat de Dumnezeu; relația omului cu Dumnezeu este o posibilitate dată lui de Dumnezeu. În insistența lui asupra acestui lucru putem simți ceva de contrast între Philon și Platon. Cu toate acestea, ceea ce spune Filon se bazează pe ideea lui Platon din *Timeu* (41 C:

cf. 90 A urm.) că sufletele nemuritoare sunt creația directă a demiurgului, în timp ce ceea ce este muritor este făcut de zei mai mici.

Calea este atunci, cu unele modificări , calea pe care am găsit-o deja la Platon — o mișcare de la material la spiritual, de la exterior la interior, de la trecător la etern — iar metoda este una de purificare , atât morală, cât și intelectuală. Sfârșitul drumului este ceva în afara puterii sufletului de a dobândi — în a treia etapă, sufletul *speră* în manifestarea finală a lui Dumnezeu; nu există nicio sugestie că sufletul poate atinge această stare prin propriile ei ∨ orturi. Într-un loc, însă, Philon dă o descriere a ascensiunii sufletului de la convertire prin dialectică, care este atât profund platoniciană, dar care sugerează și ceva cu totul diferit . Este o alegorie a unui pasaj din Levitic (2:14), care în versiunea lui Filon spune: „Ceea ce se oferă în oferirea primelor roade este mai întâi cel nou, apoi cel prăjit, apoi cel feliat și în ultimul rând pământul" (Sac. 76). Detaliul este complicat, dar concluzia lui este: „Atunci când recunoști în sens spiritual aceste patru lucruri: „noul", adică înflorirea sau vigoarea; "prăjitul", adică motivul re-testat și invincibil; "sliced", adică împărțirea lucrurilor în clasele lor; „Bătuirea", adică practica și exercițiul persistent în ceea ce mintea a înțeles, veți aduce o veste a primelor roade, chiar și primul și cel mai bun izvor al sufletului" (Sac. 87). Aici avem convertirea la religia adevărată în prima etapă; la mijloc doi ceva asemănător cu dialectica platoniciană — antrenamentul rațiunii și tăierea în categorii; iar al patrulea, zdrobirea sau măcinarea, pe care Philon o descrie ca „o locuire continuă în și zăbovire asupra gândurilor prezentate minții noastre". Ceea ce avem, mi se pare, este o relatare, voalată în alegorie, a meditației, care duce la un fel de gândire contemplativă. Și obiectul unei astfel de meditații este Scriptura[27] care este, pentru Filon, cuvântul inspirat al lui Dumnezeu; este comunicarea directă cu Dumnezeu spre deosebire de mărturia indirectă a creației.

Pentru a înțelege acest lucru puțin mai mult, trebuie să discutăm despre doctrina Cuvântului a lui Filon, *Logosul*. Este bine cunoscut faptul că doctrina lui Philon este o dezvoltare a ideii stoice despre *logos* sau rațiune divină care stă la baza și modelează toate lucrurile. Pentru Philon, cu doctrina sa pronunțată a unui Dumnezeu transcendent (în contrast cu imanentismul stoic), *Logosul* devine un mediator între Dumnezeul transcendent și lume și are atât aspecte transcendente, cât și imanente.[28] Există totuși o altă

[27] „Gândurile noi, proaspete, binecuvântate de la Dumnezeul veșnic fără vârstă" (Sac. 76).

28 Pentru aceasta vezi E. Bréhier, *Les Idees philosophiques et religieuses de Philon*

componentă în doctrina Cuvântului a lui Filon despre care este mult mai puțin remarcată. Aceasta nu se dezvoltă din ideea rațiunii divine, *logos,* ci din ideea lui Dumnezeu ca unul care vorbește — ho *legon* — o idee despre Dumnezeu fără paralel în gândirea greacă.[29] Nu există nicio dificultate în a lega acest lucru cu ideea tocmai menționată despre rațiunea divină care modelează universul, deoarece, în relatarea creației din Geneza I, creația este un rezultat al *vorbirii lui Dumnezeu.* În conformitate cu această abordare citim *(Fug.* 95) despre „puterile Celui care vorbește *(tou legontos),* conducătorul lor fiind puterea creatoare, în exercițiul căreia Creatorul a produs universul printr-un cuvânt (prin Cuvânt?)". Aici Cuvântul – dacă asta are în minte Philon – pare a fi ceva diferit de puteri. În altă parte, se vorbește despre Cuvântul ca fiind o putere, deși cea mai înaltă, a treia deasupra și între puterile suverane și generoase:

> Iar în mijlocul celor doi se află o a treia care îi unește, Rațiunea, căci prin rațiune Dumnezeu este atât conducător, cât și bun. Dintre aceste două puteri, suveranitatea și bunătatea, Heruvimii sunt simboluri, așa cum sabia de foc este simbolul rațiunii. Căci extrem de iute și de căldură arzătoare este rațiunea și principala zbură , așa că motivul [sau Cuvântul] Cauzei, pentru că singurul a precedat și întrece toate lucrurile, concepute înaintea tuturor, se manifestă mai presus de toate. *(Cher.* 28)

De ce apare Cuvântul deasupra și între heruvimi care reprezintă cele două puteri superioare se vede din *De Fuga* unde citim că Cuvântul este:

d'Alexandrie (Paris 1925), 83-111; J. Danielou, *Philon d'Alexandrie* (Paris, 1958), 153-62. Există, de asemenea, o lungă discuție în HA Wolfson, *Philo* (Cambridge, Mass., 1947), I. 200-94, 325-59.

[s] Potrivit lui J. Dillon, *Platoniștii de mijloc* 166.

El însuși este Chipul lui Dumnezeu, cel mai important dintre toate ființele percepute intelectual, plasat cel mai aproape, fără nicio distanță intermediară față de Singurul cu adevărat existent. Căci citim: „Voi vorbi cu tine de deasupra Scaunului îndurării, între cei doi Heruvimi" (Exod. 25:21): cuvinte care arată că, în timp ce Cuvântul este căruciorul Puterilor, Cel ce vorbește este așezat în car, dând îndrumător conducătorului care să mânuiască corect frâiele Universului. *(Fug.* 101)

Deși pare să existe o oarecare confuzie în ceea ce privește dacă Cuvântul este cuvântul rostit de Dumnezeu, sau cel căruia Dumnezeu îi vorbește, pare suficient de clar că în Cuvânt există o comunicare directă cu Dumnezeu, spre deosebire de experiența indirectă a Lui, ordonată de celelalte puteri.

Imaginea Cuvântului dintre puteri amintește de imaginea din *De Abrahamo* [9] a Acela care se află între cele două puteri superioare. Acolo am găsit un contrast între cei care Îl caută pe Dumnezeu de dragul Său și cei care Îl caută pentru ceea ce pot obține prin puteri. Există un contrast similar aici între cei care caută Cuvântul și cei care caută puterile:

Omul care este capabil să alerge cu repeziciune cere să nu stea să tragă respirația, ci să treacă înainte la Cuvântul Divin suprem, care este izvorul Înțelepciunii, pentru ca el să poată trage din pârâu și, eliberat de moarte, să câștige viața veșnică ca premiu. Cu un pas mai puțin sigur se îndreaptă către puterea căreia Moise îi dă numele „Dumnezeu", deoarece prin aceasta Universul a fost stabilit și ordonat. Îl îndeamnă să fugă spre refugiu către puterea creatoare, știind că celui care a înțeles faptul că întreaga lume a fost adusă la ființă se acumulează un mare bine, chiar și cunoașterea Creatorului ei, care câștigă imediat lucrul creat pentru a-L iubi pe Cel căruia îi datorează ființa. Cel care este mai puțin pregătit îl îndeamnă să se aducă la puterea împărătească, de frica suveranului are o forță de îndreptare pentru a admonesta subiectul, acolo unde bunătatea unui tată nu are așa ceva pentru copil... *(Fug.* 97 f.)

Toate acestea par să sugereze că „calea mistică" a lui Filon, așa cum am numit-o, în care sufletul îl caută pe Dumnezeu numai pentru sine și nu pentru beneficiile pe care le poate primi prin puteri, unde sufletul îl caută pe Dumnezeu imediat și nu prin mijlocirea puterilor, în care sufletul trece dincolo de „riturile minore" și este admis în „steriile superioare" · că această „cale mistică" este urmărită prin căutarea Cuvântului și astfel o comuniune directă cu Dumnezeu, în special în meditația asupra Scripturilor. Și această comuniune directă cu Cuvântul în meditație *înseamnă* a intra în misterele superioare. Cuvântul este hrana sufletului, deoarece Îl caută pe Dumnezeu în

9 See above, 21. io Terms used in *Abr.*

și pentru El Însuși. Așa că Philo o compară cu mana din pustie:

Vezi de ce fel este hrana sufletului. Este un cuvânt al lui Dumnezeu, continuu, asemănător rouei, care cuprinde tot sufletul și nu lasă nicio porțiune fără o parte în sine. Dar nu pretutindeni se arată acest cuvânt, ci numai în pustia patimilor și a răutății, și este fin și delicat atât să concepi, cât și să fii conceput și nemaipomenit de limpede și transparent de privit, și este ca sămânță de coriandru. Cultivatorii solului spun că dacă tăiați o sămânță de coriandru și o împărțiți în nenumărate bucăți, fiecare din porțiunile în care o tăiați, dacă este semănată, crește exact așa cum ar fi putut să facă toată sămânța. Așa este și Cuvântul lui Dumnezeu, capabil să confere beneficii atât ca întreg, cât și prin intermediul fiecărei părți, da, oricărei părți pe care o luminați. (Leg. *Toate.* iii. 169 f.)

Această hrănire cu Scriptură, comunicarea lui Dumnezeu către suflet, este foarte importantă pentru înțelegerea lui Filon. Ea dă o particularitate importanței harului în gândirea sa mistică. Pentru Philon totul este din har: creația este un har, capacitatea sufletului de a-L cunoaște pe Dumnezeu se datorează harului lui Dumnezeu. [11] Și, pe drum, meditația la cuvântul lui Dumnezeu este hrana sufletului. Metoda alegorică a lui Philo ne poate părea ciudată – deși nu este atât de diferită de multe metode ulterioare de meditare asupra Scripturii, pur și simplu are un context cultural diferit – dar pentru el este o modalitate reală de a-și hrăni dragostea pentru Dumnezeu. Filon vorbește uneori despre sufletul care primește de la Dumnezeu într-un mod care amintește de contemplarea infuzată:

Iarăși, noi, asupra cărora Dumnezeu revarsă ca în zăpadă sau în ploaie fântânile binecuvântărilor Sale de sus, vom bea dintr-o fântână și vom căuta izvoarele slabe care stau sub pământ, când cerul plouă peste noi neîncetat hrana care este mai bună decât nectarul și ambrozia miturilor? Sau vom întocmi cu frânghii băutura care a fost depozitată de uneltirile oamenilor și vom accepta ca refugiu și refugiu o sarcină care argumentează lipsa noastră de speranță adevărată; noi, cărora Mântuitorul tuturor le-a deschis comoara Sa cerească pentru folosirea și bucuria noastră...? Nu, el nu va bea dintr-o fântână căreia Dumnezeu îi dă râpă nediluată dătătoare de răpire...

(Quod Deus, 155 și urm .)

ii See above, 24.

Aici Philo contrastează, printre altele, Scriptura cu filosofia păgână și miturile păgâne, dar limbajul său amintește de analogia Sfintei Tereza cu cele patru ape *(Viața,* XI), în special pe a doua, a treia și a patra, a patra apă fiind, pentru Tereza, contemplația infuzată . Și, în termenii celui de-al patrulea, cel mai înalt, Philo descrie experiența sufletului angajat în adevărata căutare. Așa că trebuie să vedem în meditația lui Philon asupra Scripturii ceva care trece dincolo de meditația discursivă la contemplație (pentru a folosi termenii tradiționali ai teologiei spirituale occidentale).

Această componentă din doctrina Cuvântului a lui Filon este ceva destul de original pentru el. Pornind de la o idee despre Dumnezeu fără paralel în mediul său filosofic, Philo dezvoltă o înțelegere a Cuvântului care vede meditația asupra Scripturii, adică autodezvăluirea lui Dumnezeu, ca centrală în căutarea sufletului pentru Dumnezeu. Acest lucru este destul de nou - și ceva pe care Părinții creștini trebuiau să-l ia și să-și facă al lor.

Prin urmare, în Filon, avem o cale prin meditația asupra scripturilor, o cale către Dumnezeu așa cum este El în Sine prin acordarea de atenție la autodezvăluirea Lui în Cuvântul Său și în Cuvântul Său din Scriptură. Dar aceasta este încă doar o etapă: sufletul care Îl caută pe Dumnezeu așa cum este El în Sine, va căuta să urce dincolo de manifestarea Lui însuși de către Dumnezeu prin Cuvântul către Dumnezeu în Sine:

Cel care a venit din străinătate sub călăuzirea Înțelepciunii ajunge la locul anterior, atingând astfel în cuvântul divin suma și desăvârșirea slujirii. Dar când își are locul în Cuvântul divin, nu ajunge efectiv la Acela care este în esență Dumnezeu, ci Îl vede de departe: sau mai degrabă, nici de la distanță nu este capabil să-L contemple; tot ceea ce vede el este faptul că Dumnezeu este departe de toată Creația și că înțelegerea Lui este îndepărtată la o distanță foarte mare de toată puterea gândirii umane. *(Som.* i. 66)

Dar ce este această înțelegere a lui Dumnezeu în Sine? Care este scopul căutării sufletului? Într-un pasaj destul de caracteristic, Philo vorbește despre scopul căutării sufletului astfel:

... Dacă îl cauți pe Dumnezeu, minte, ieși de la tine însuți și caută cu sârguință; dar dacă rămâi în mijlocul greutăților grele ale trupului sau încrederii de sine cu care înțelegerea este familiarizată, deși ai înfățișarea unui căutător, nu a ta este căutarea lucrurilor lui Dumnezeu. Dar dacă Îl vei găsi pe Dumnezeu când îl cauți este nesigur, căci pentru mulți

El nu Sa manifestat, dar zelul lor a fost fără succes tot timpul. Și totuși, simpla căutare

prin ea însăși este suficientă pentru a ne face părtași la lucruri bune, căci întotdeauna se străduiește după lucruri nobile, chiar dacă nu reușesc să-și atingă scopul, bucurându-i chiar în cursul lor pe cei care le fac. *(Leg. Toate.* iii. 47)

Este clar că ieșirea minții de la sine despre care se vorbește aici nu are nimic de-a face cu extaz, ci înseamnă pur și simplu detașare de corp și preocupări corporale. Nu există nicio garanție a succesului în această căutare: pentru că Dumnezeu trebuie să Se descopere, iar sufletul nu poate face nimic pentru a provoca această dezvăluire - poate doar să se pregătească. Dar chiar și așa, căutarea în sine este o satisfacție suficientă . S-ar putea spune că căutarea este scopul și scopul este căutarea. În orice caz, a fi angajat în căutarea lui Dumnezeu este ceea ce contează.

Filon are o tratare importantă a căutării lui Moise a lui Dumnezeu în *De Posteritate Caini:*

Dar Moise însuși dorește atât de neîncetat să-L vadă pe Dumnezeu și să fie văzut de El, încât Îl imploră să-și dezvăluie în mod clar propria Sa natură, care este atât de greu de divinat, sperând astfel să obțină o vedere liberă de orice minciună și să schimbe îndoiala și incertitudinea cu o încredere cât mai sigură . (13)

Aici avem ceea ce suntem familiarizați – dorința de a-L cunoaște pe Dumnezeu în și pentru El Însuși. Philo continuă: „Vede-l deci intrând în întunericul gros unde era Dumnezeu, adică în sanctuarul cel mai lăuntric – concepții fără formă despre ființă” (14). Observăm din nou limbajul cultelor misterelor, mintea care intră în altar sau sanctuar, tainele mai mari, cunoașterea lui Dumnezeu în și pentru Sine. Acest lucru este clar și de cuvintele lui Philon despre „concepțiile fără formă cu privire la ființă”, ceea ce eu înțeleg că ele sunt dincolo de tărâmul formelor, dincolo de „locul de deasupra cerurilor” al lui Platon. Este întuneric gros - pentru că Dumnezeu este de necunoscut. Philo continuă:

Prin urmare, atunci când sufletul iubitor de Dumnezeu sondează întrebarea cu privire la esența Celui Existent, el intră într-o căutare a ceea ce este dincolo de formă și dincolo de vedere. Iar din această căutare îi revine un mare folos, și anume să înțeleagă că Dumnezeul Ființei reale nu este de înțeles de nimeni și să vadă tocmai asta, că El este incapabil să fie văzut. (15)

Scopul căutării, despre care se spune că este o mare binefacere, este să știi că Dumnezeu nu poate fi cunoscut. În parte, aceasta înseamnă că căutarea este

fără sfârșit — scopul este întotdeauna dincolo pentru că Dumnezeu este infinit

și de neînțeles.

Cu iubitorii de Dumnezeu, atunci, în căutarea Celui Existent, chiar dacă nu Îl găsesc niciodată , ne bucurăm, căci căutarea Binelui și a Frumosului, chiar dacă scopul este ratat, este suficient de la sine pentru a da o pregustare de bucurie. (21)

Căutarea este o bucurie în sine. Ceea ce am mai văzut. Dar îndoiala lui Philo, „chiar dacă obiectivul este ratat", mai degrabă decât ceva de genul „deși scopul nu poate fi atins niciodată", ne face să ne întrebăm dacă nu mai există un alt scop în această căutare, poate un fel de cunoaștere extatică prin neștire. Dar chiar și fără această posibilitate, Philon poate fi văzut că a dezvoltat un misticism al iubirii și al dorului după Dumnezeu în Sine, în incognoscibilitatea lui. Dumnezeu este de necunoscut în Sine, dar cunoscut prin activitatea puterilor Sale: unele suflete sunt chemate într-o căutare de a-L căuta pe Dumnezeu în și pentru Sine, căutare care este nesfârșită și este ea însăși o sursă de bucurie. Faptul că căutarea este nesfârșită este ocazional legat de faptul că numai cu Dumnezeu există liniște și liniște, schimbarea de tot felul fiind lotul permanent al creației. [12]

Dar Philo merge mai departe? Vorbește el despre vreun fel de unire extatică cu Dumnezeu? Am văzut că pentru Platon viziunea finală a Ideei de Frumos este un fel de răpire și vom găsi din nou la Plotin o înțelegere a extazului în care sufletul este unit cu Unul. Dar Philo?

Philo discută despre extaz. Într-un singur loc *(Quis Her.* 249) el distinge patru tipuri de extaz: nebunia sau melancolia, uimirea, liniștea minții și posesia sau frenezia divină. Al patrulea tip este cu siguranță ek-stasis literal: mintea este expulzată și spiritul divin îi ia locul:

Când lumina lui Dumnezeu strălucește, lumina omenească apune; când lumina divină apune, omul răsare și răsare. Aceasta este ceea ce se întâmplă în mod regulat cu părtășia profeților. Mintea este evacuată la sosirea Spiritului divin, dar atunci când acesta pleacă, mintea se întoarce la închirierea ei. Morții și nemuritorii pot să nu împartă aceeași casă. Și, prin urmare, stabilirea rațiunii și întunericul care o înconjoară produc extaz și frenezie inspirată.

(264 V.)

12 See, e.g. *Post.* 29.

Acesta este cu siguranță extaz autentic, *sortie de soi,* dar nu are nimic de-a face cu uniunea mistică: este pur și simplu preocupat de extazul care produce profeția.

Al treilea tip de extaz nu este discutat pe larg de Philo. El o descrie ca „liniște a minții" și, de asemenea, ca „liniște și liniște a minții", „somnul minții". O astfel de terminologie va fi folosită mai târziu pentru a descrie stările mistice, dar Philon nu pare să aibă în vedere așa ceva aici. Discuțiile paralele (Qu. *Gen.* i. 24; Leg. *All.* ii. 19-37) sugerează că Philon este preocupat de natura somnului – atât somnul obișnuit, cât și somnul metaforic la care mintea cedează atunci când este copleșită de activitatea simțurilor – chiar opusul oricărei stări mistice.[30]

În unele locuri însă, Philon pare să prevadă o stare în care sufletul trece dincolo de stadiul căutării. De exemplu, în Leg. Toate. i. 84, comparând culorile rubinului și safirului (despre care el spune că este verde, pentru că, fără îndoială, despre asimilarea lui „rubin și safir" din Exod. 18:18 cu „rubinul și piatra verde" din Geneza 2:12), el scrie:

> celui ce face mărturisirea de laudă îi aparține nuanța rubinului, căci este pătruns de foc în mulțumirea lui Dumnezeu și este îmbătat de o beție sobră. Dar celui care încă muncește nuanța pietrei verzi este potrivită, pentru că bărbații în exerciții și antrenament sunt palizi.

Aici pare să existe un contrast între sufletul care încă se luptă — „în exercițiu și antrenament" — și sufletul care este „beat de beție sobră". „Beția treaz" sugerează un fel de stare de extaz, iar un alt limbaj din acest pasaj pare să sugereze că Iuda, al cărui simbol este rubinul, a atins o stare de extaz. De exemplu,

> chiar cuvântul care denotă mărturisirea *(exomologeza)* înfățișează în mod viu recunoașterea care scoate un om din sine. Căci ori de câte ori mintea iese din ea însăși și se oferă lui Dumnezeu, așa cum face Isaac sau „râsul", atunci face mărturisirea recunoașterii față de Cel Existent. *(Leg. Toate.* i. 82)

Dar, dacă ne uităm cu atenție, este destul de clar ce fel de contrast se face între rubin și safir, Iuda și Isahar, sufletul care face mărturisire de laudă și sufletul care încă muncește. Filon spune că aici există un contrast între *phroni-mos* și *phronon,* omul care este bun și omul care caută să facă bine

30 Cf. Brehier, 196 și urm . Vezi, de asemenea, introducerea importantă a lui M. Harl la ediția ei a lui *Quis Her.* (Paris, 1966. Vol. 15 al ediției Lyon Philo).

(Leg. All. i. 79). Dar acesta nu este altceva decât contrastul stoic dintre înțelept, înțelept, *sophos, spoudaios, phronimos* și cel care caută virtutea, cel care progresează, *prokopton.* Pentru stoici a existat o diferență de fel între aceste două stări, iar trecerea de la starea de *prokopton* la cea de *sophos* a fost o schimbare bruscă și totală (Plutarh folosește cuvântul *exaiphnes* în acest context.[31] [32]). Pentru stoici, înțeleptul era acela care poseda binele, care nu se mai lupta să-l atingă, dar ale cărui acțiuni pur și simplu *erau* corecte. Limbajul lor despre înțelept era destul de extatic, **i** [5] dar nu exista nicio sugestie că înțeleptul ar *fi fost* un extatic. Departe de a fi ieșit din el însuși, înțeleptul devenise în întregime el însuși, una cu el însuși și cu întregul cosmos.

La asta se gândește Filon când vorbește despre unul care este beat de beție sobră, nu despre unirea extatică cu Dumnezeu. Tipul acesta este Isaac, „Râsul", cel autodidact, cel care este învățat de Cuvânt și nu are nevoie să se lupte pentru a dobândi cunoștințe. Deci Isaac primește un oracol al cărui scop este:

> pentru a-i arăta că înțeleptul nu face decât să locuiască în acest trup pe care simțurile noastre îl cunosc, ca într-o țară străină, dar locuiește și are pentru patria sa virtuțile cunoscute minții, pe care le vorbește Dumnezeu și care sunt astfel identice cu cuvintele dumnezeiești. *(Conf.* 81)

Se pare că am revenit să discutăm despre cel care tânjește după Dumnezeu în Sine și cunoaște „contemplarea infuzată" acordată celui care urmărește căutarea. Acesta este omul înțelept, cel pentru care dorința de a-L cunoaște pe Dumnezeu a devenit atot-devoratoare, cel pentru care căutarea este viața lui și acea căutare nesfârșită:

> De aceea, suflete, dacă simți vreo dor să moștenești lucrurile bune ale lui Dumnezeu, părăsește nu numai țara ta, adică trupul, rudele, adică simțurile, casa tatălui tău (Gen. xii. I), adică vorbirea, ci fii și fuga de tine însuți și ieși din tine însuți. Asemenea persoanelor posedate și coribanților, fiți plini de frenezie inspirată, așa cum sunt inspirați profeții. Căci mintea este sub influența divină și nu mai este în propria ei păstrare, ci este răscolită până în adâncul ei și înnebunită de dorința cerească, atrasă

31 Vezi H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (retipărit Stuttgart, 1968) III. 539. În general, despre contrastul dintre *sophos* și *prokopton,* vezi JM Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge, 1969), 90 și urm .

32 Vezi Arnim *SVF* IV, Index, sv *aôfios.*

de Cel care este cu adevărat și trasă în sus, cu adevărul să conducă calea și să îndepărteze toate obstacolele dinaintea picioarelor sale, pentru ca calea ei să fie netedă de parcurs mintea, care este așa în herita. *(Quis Her.* 69 și urm .)

III

Plotin

P LOTINUS este mai mult decât un episod din trecerea noastră de la Platon la Părinți. În el găsim exponentul suprem al unui element permanent în ceea ce am putea numi „filozofie mistică". El reprezintă dorința inerentă a omului de a se întoarce în cer în cea mai pură și mai ineficientă dorință . În comparație cu el, diversele teorii ale filozofiei elenistice apar ca atâtea indicii și sugestii. După cum spune ER Dodds, în Plotin „converg aproape toate principalele curente de gândire care provin din opt sute de ani de speculație greacă; din el iese un nou curent destinat să fertilizeze minți la fel de diferite ca cele ale lui Augustin și Boethius, Dante și Meister Eckhart, Coleridge, Bergson și TS Eliot". [1]

Despre viața lui Plotin știm puține. Porfirie, discipolul căruia Plotin i-a încredințat editarea scrierilor sale, a scris o scurtă relatare despre maestrul său, care ar fi un tribut suficient pentru calitatea învățăturii lui Plotin și chiar dacă nu există altele disponibile. Potrivit lui Porfiriu, Plotin nu a vrut să vorbească despre el însuși și nu și-a sărbătorit propria naștere și nici nu ar fi permis unui artist să-i ia o asemănare. Cu toate acestea, unele fapte apar. Născut în jurul anului 204, el pare să fi venit din Alexandria, unde a studiat filozofia, în special sub Ammonius Saccas. Atras de gândirea orientală – persană și indiană – el s-a alăturat armatei sub conducerea împăratului Gordian pentru campania sa împotriva Persiei. După moartea lui Gordian, Plotin a fugit înapoi în Imperiu și, în cele din urmă, sa stabilit la Roma, unde a predat filozofie, timp în care avea aproximativ patruzeci de ani. Porfiry ne spune că a fost reticent să-i acorde substanța discuțiilor sale[33]

33 „Tradiția și realizările personale în filosofia lui Plotin", în ER Dodds, *The Ancient Concept of Progress* (Oxford, 1973), 126.

scris, dar că în cele din urmă a scris diverse tratate, cincizeci și patru în total, pe care Porfirie le-a editat și aranjat în funcție de teme în șase grupuri de nouă tratate - de aici *Eneade,* adică nouă.[34]

Ne gândim la Plotin și la adepții săi ca neoplatoniști, inovatori , marcând o nouă plecare în tradiția platonicianã. Dar acesta este un punct de vedere modern căruia i-ar fi rezistat: ei se vedeau pur și simplu ca platoniciști. „Aceste doctrine nu sunt noutăți, nu sunt invenții de astăzi; au fost afirmate, deși nu au fost elaborate, cu mult timp în urmă. Învățătura noastră actuală este pur și simplu o expunere a lor – putem dovedi vechimea acestor opinii prin mărturia lui Platon" (V.1.8).[35] Și, într-adevăr, Plotin își găsește întreaga filozofie în Platon: Platon este Scriptura sa și folosește citate din el pentru a justifica adevărul și ortodoxia opiniilor sale. Mai mult decât atât, chiar și atunci când nu îl citează direct pe Platon, limbajul său este adesea plin de ecouri platonice. Acest lucru este valabil mai ales pentru înțelegerea lui despre ascensiunea sufletului la Unul. Cu toate acestea, Plotin este profund original. El reunește doctrinele lui Platon și discuțiile pe care acestea le-au dat naștere în secolele care au urmat, într-un sistem profund și sugestiv, deși termenul „sistem" este probabil înșelător. Plotin are o viziune unificatoare; totul este W tted într-un întreg. Pe de altă parte, nu este adevărat să spunem că nu există capete libere; nici nu este cazul că sistemul său are structura mecanică, geometrică a neoplatonismului atenian de mai târziu, cel mai bine exemplificată în Elementele de *teologie a lui Proclu,* care, oarecum asemănător *Eticii lui Spinoza,* este un tratat modelat după maniera lui Euclid. Putem aborda filosofia sau sistemul lui Plotin în două moduri. Poate fi văzută fie ca o mare structură ierarhică, un mare lanț de ființă, fie poate fi văzută ca un exercițiu de înțelegere introspectivă a sinelui. Acesta din urmă ne va interesa cel mai mult, dar vom începe cu primul.

Ierarhia lui Plotin este exprimată în termeni de trei principii, sau *ipostaze,* sau zei. Începând cu cele mai înalte, acestea sunt Unul sau Bunul; Inteligență, *nous* (imposibil de tradus, este redat oarecum stângaci drept Principiu-Intelectual[36] în versiunea lui MacKenna [37]); și Suflet, *psihic.* Sufletul este

34 Despre toate acestea vezi *Viața lui Plotin a lui Porfirie,* în orice ediție a *Eneadelor.*

35 Toate aceste referiri sunt la *Eneade.*

36 Dar vezi introducerea mea, p. xv.

37 *Plotin: The Enneads,* tradus de S. MacKenna, revizuit de BS Page, prefață de ER Dodds, introducere de P. Henry, SJ (Faber și Faber, 1969). Aceasta este traducerea folosită aici (cu modificări ocazionale) , despre care ER Dodds spune: „În opinia mea, lucrarea lui trebuie să fie una dintre puținele traduceri extraordinare produse în timpul nostru" (vezi p. xiii). Textul grecesc folosit este ediția critică a lui P. Henry și H.-R. Schwyzer (Paris și Bruxelles, 1951-73).

nivelul vieții așa cum o cunoaștem, tărâmul percepției senzoriale, al cunoașterii discursive, al planificării și al raționamentului. Dincolo de aceasta, există tărâmul mai unificat al Inteligenței , *nous.* Acesta este tărâmul Formelor al lui Platon. Aici cunoscător și cunoscut sunt una, aici cunoașterea este intuitivă: nu este rezultatul căutării și găsirii , cu posibilitate de eroare, ci o posesie, marcată de infailibilitate. Pentru Platon aceasta a fost realitatea supremă. Pentru Plotin, nu așa; căci aici, printre Forme, există încă dualitate, mai există multiplicitate; există dualitatea dintre cunoscător și cunoscut, chiar dacă sunt uniți; există multiplicitate prin faptul că există multe Forme, chiar dacă sunt o unitate armonioasă. Dincolo de tărâmul Inteligenței, pentru Plotin, se află Unul, care este absolut simplu, dincolo de orice dualitate și despre care, prin urmare, nu se poate spune nimic. Este Unul, pentru că dincolo de dualitate; este Binele, pentru că nu are nevoie de nimic altceva. Este sursa tuturor, este dincolo de a fi. Nimic nu poate fi afirmat cu adevărat despre Unul: „trebuie să avem răbdare cu limbajul; suntem forțați din motive de expunere să aplicăm termenilor Supremi care sunt strict excluși; peste tot trebuie să citim „ca să spunem așa" *(hoion:* VI.8.13). „Generativ al tuturor, Unitatea nu este nimic din toate; nici lucru, nici calitate, nici cantitate, nici intelect, nici suflet; nu în mișcare, nu în repaus, nu în loc, nu în timp; este auto-definit , unic ca formă, sau mai bine, fără formă..." (VI.9.3).

Aceste trei *ipostaze,* Unul, Inteligența sau *nous* și Sufletul, sunt legate prin procese pe care Plotin le numește emanație și întoarcere - *proodos* și *epistrof.* Inteligența emană din Unul, iar Sufletul din Inteligență: din cu totul simplu iese multiplicitatea, iar acea multiplicitate este mai mult diversificată și destrămată la nivelul înțelegerii discursive. Acest proces de emanație este un proces de „ depășire ", simplitatea puternică a Unului „depășire curge " în Inteligență, iar Inteligența peste curge în Suflet. Emanarea este întâmpinată de Return. Emanarea este Desfășurarea Unului în simplitatea sa: Întoarcerea este

Binele atrage totul spre sine. Totul tinde spre Bine, tânjește să se întoarcă la Bine: și aceasta este Întoarcerea. Echilibrul dintre emanație și întoarcere produce echilibru. Aceasta nu este o explicație a *originii* cosmosului - pentru Plotin cosmosul este etern - este o încercare de a înțelege cum sunt lucrurile etern.

Plotin folosește mai multe analogii pentru a-și ilustra înțelegerea modului în care totul emană din Unul. Uneori vorbește despre felul în care căldura emană dintr-un foc sau lumina de la soare. O analogie favorită este Unul ca centru al unui cerc, care conține potențial toate cercurile care pot emana din acesta. În această analogie, Inteligența este cercul cu Unul ca centru, iar Sufletul un astfel de cerc care se rotește în jurul Unului (IV.4.16). ER Dodds dezvoltă această analogie astfel:

> Pentru Ieșire, imaginea lui preferată este aceea a unui cerc în expansiune, ale cărui raze se ridică toate în simplitatea pură a unui punct neîntins și indivizibil și poartă spre circumferință o urmă a acelei simplități puternice, care se estompează treptat pe măsură ce cercul se extinde, dar nu se pierde niciodată complet. Ne putem gândi la cercul de ondulații în continuă expansiune și slăbire continuă pe care îl obțineți atunci când aruncați o piatră în apă liniștită - cu excepția faptului că aici nu există nici un aruncător de pietre și nici apă: realitatea *sunt ondulațiile* și nu există nimic altceva. [6]

Din Unul emană *nous;* din *nous,* Suflet. Sufletul emană și el, iar produsele emanațiilor sale sunt diferitele forme de viață întruchipată. Acestea nu pot emana, pentru că sunt prea slabe. Cea mai îndepărtată limită a emanației Unului este materia, care se află, parcă, în pragul ființei și neființei.

Emanării îi corespunde, după cum am văzut, o mișcare de răspuns de întoarcere. Totul dorește să se întoarcă la Unul, să se întoarcă la plinătatea ființei din care este un flux de ieșire . Și întoarcerea este înapoi prin *ipostaze* : suflet întrupat la Suflet liber de trup, Suflet la *nous, nous* la Unul. Procesul de întoarcere este o mișcare a dorinței, dorință alimentată și exprimată în contemplație . În *Eneada* III. 8 Plotin susține – ca un fel de piesă, spune el, dar un fel de piesă destul de serioasă – „că toate lucrurile se străduiesc după Contemplare, considerând Viziunea drept unicul lor scop. . . și că toți își ating scopul în măsura posibilă pentru propriul lor fel, fiecare dobândind Viziunea și stăpânindu-și Sfârșitul în felul și gradul său...” Contemplarea autentică atinge întoarcerea, *epistrofa,* dar contemplarea slabă duce la ceva produs în afara ei înșiși. Acțiunea, de exemplu, este o formă de contemplare slabă. Deci, lumea vizibilă este producerea contemplației slabe a Naturii, care este

[6] Dodds, op. cit., 130.

ea însăși izvorul izvorului contemplării Sufletului Lumii. Acest exemplu ne oferă o privire asupra simțului profund al lui Plotin al primatului contemplației și sugerează, de asemenea, că noțiunea lui de întoarcere este o extrapolare a simțului său al dorinței *sufletului* de a se întoarce la Unul. Și această sugestie este, bănuiesc, justificată .

Acest lucru ne conduce direct la celălalt mod pe care l-am menționat de a privi filosofia lui Plotin, adică ca un exercițiu de înțelegere introspectivă a sinelui. Ceea ce am spus până acum despre filosofia lui Plotin ar induce în eroare dacă ar sugera că această ierarhie a Unului, a Inteligenței și a Sufletului era un fel de scară, Unul fiind în vârf, îndepărtat și îndepărtat. Pentru Plotin, cu cât mai înalt nu este cu atât mai îndepărtat; cu cât este mai sus, cu atât mai interior: se urcă urcându-se, parcă. *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* al lui Augustin (erai mai interior decât locul cel mai lăuntric al inimii mele și mai înalt decât cel mai înalt), cu identificarea sugerată a interiorului și a celor mai înalte, dă o notă autentic plotiniană. Pe măsură ce sufletul urcă la Unul, el intră din ce în ce mai adânc în sine: a- l găsi pe Unul înseamnă a se regăsi pe sine. Cunoașterea de sine și cunoașterea finalului sunt legate între ele, dacă nu identificate . Ascensiunea la Unul este un proces de retragere în sine. Deci Plotin vorbește astfel despre ascensiunea sufletului la Unul:

„Să fugim , deci, la Patria iubită": acesta este cel mai bun sfat. Dar ce este acest zbor ? Cum să câștigăm marea deschisă? Căci Ulise este cu siguranță o pildă pentru noi atunci când poruncește să fugă din vrăjitoriile lui Circe sau Calypso - nemulțumit să zăbovească pentru toată plăcerea oferită ochilor lui și pentru toată plăcerea simțului care îi va face zilele.

Patria pentru noi este Acolo de unde venim noi și Acolo este Tatăl.

Care este, deci, cursul nostru, care este felul zborului nostru ? Aceasta nu este o călătorie pentru picioare; picioarele ne aduc numai din pământ în pământ; nici nu trebuie să te gândești la autocar sau la navă care să te ducă departe; Toată această ordine de lucruri trebuie să o lași deoparte și să refuzi să vezi: trebuie să închizi ochii și să apelezi în schimb la o altă viziune care urmează să fie trezită în tine, o viziune, dreptul de naștere a tuturor, pe care puțini se întorc să o folosească.

Și această viziune interioară, care este funcționarea ei?

Proaspăt trezit, este prea slab pentru a suporta splendoarea supremă. Prin urmare, Sufletul trebuie să fie antrenat – pentru a remarca, mai întâi, toate activitățile nobile, apoi lucrările de frumusețe produse nu prin munca artelor, ci prin virtutea oamenilor cunoscuți pentru bunătatea lor; în cele din urmă, trebuie să cercetezi sufletele celor care au modelat aceste forme frumoase.

Dar cum să vezi într-un suflet virtuos și să-i cunoști frumusețea?

Retrage-te în tine și privește. Și dacă nu te găsești încă frumoasă, procedează ca creatorul unei statui care trebuie făcută frumoasă: el taie aici, el netezește acolo, el face această linie mai ușoară, pe aceasta mai pură, până când un chip drăguț ia crescut pe lucrarea lui. Așa faceți și voi; tăiați tot ce este exagerat, îndreptați tot ce este strâmb, aduceți lumină la tot ce este înnorat, munciți-vă să faceți toată strălucirea frumuseții și nu încetați să vă cizelați statuia, până când nu va străluci din ea splendoarea dumnezeiască a virtuții, până când veți vedea bunătatea desăvârșită stabilită cu siguranță în sanctuarul inoxidabil.

Când știi că ai devenit această lucrare perfectă, când ești adunat pe tine însuți în puritatea ființei tale, nu mai rămâne nimic care să zdrobească acea unitate interioară, nimic din afară să te agăți de omul autentic, când te găsești pe deplin fidel naturii tale esențiale, în întregime acea Lumină adevărată care nu este măsurată de spațiu, nu este restrânsă la nicio formă circumscrisă, ci din nou ca un lucru nemăsurabil și nemăsurabil. ceva mai mare decât orice măsură și mai mult decât toată cantitatea - când percepi că ai ajuns la aceasta, acum devii o viziune. Acum chemați-vă toată încrederea , faceți un pas înainte - nu mai aveți nevoie de un ghid. Strecurați și vedeți.

(I.6.8-9)

Sunt multe familiare în acest pasaj, multe care ne amintesc de Platon: imaginea zborului , din *Theaetetus,* apoi, mai izbitor, ecourile discursului lui Diotima din *Simpozion;* numai că aici, în mod semnificativ , nu doar frumusețea umană trezește iubirea sufletului, ci și frumusețea modelată de arte. Dar, în ciuda unor similarități , senzația este diferită . Accentul pus pe retragerea în sine este mult mai puternic; iar imaginea vie de a-și face sufletul ca un sculptor o statuie este nouă și izbitoare. Un alt punct pe care traducerea lui MacKenna îl scoate în evidență cu multă pricepere și frumusețe este simțul realității și minunării acelei Patrie de unde a venit sufletul și unde caută să se întoarcă. „Acolo", „de unde": astfel de cuvinte bântuie proza lui Plotin.

Cum se va întoarce sufletul? Care este calea? După cum sugerează pasajul tocmai citat, va fi calea lui Platon, calea purificării , morală și intelectuală. Dar, pentru a înțelege înțelegerea caracteristică a lui Plotin asupra ascensiunii sufletului, trebuie să vedem *de ce* sufletul trebuie să urce.

Sufletul a venit din Patrie, dar, mai mult decât atât, a *uitat* Patria. După cum am văzut, procesul emanării este o mișcare de la simplitate la multiplicitate, de la posesia certă la gândirea discursivă, în căutarea înțelegerii, purtând cu sine posibilitatea erorii. Și pentru majoritatea sufletelor această posibilitate a devenit realitate. Plotin spune așa:

Răul care i-a depășit își are sursa în voința de sine, în intrarea în sfera procesului și în

diferențierea primordială cu dorința de auto-proprietate. Ei au conceput o plăcere în această libertate și și-au răsfățat în mare măsură propria mișcare; astfel s-au grăbit pe calea greșită. . . [Asemenea suflete] nu mai discern nici divinitatea, nici propria lor natură; ignorarea rangului lor aduce autodepreciere; își pierd respectul, onorându-și totul mai mult decât pe ei înșiși, toată veneraţia şi admiraţia lor este pentru străin şi, agăţându-se de aceasta, s-au destrămat, cât poate un suflet, și scot în lumină ceea ce au părăsit... Admirarea urmăririi exterioare este o mărturisire de inferioritate... (V.1.1).

În altă parte, el vorbește despre sufletele căzute care devin „locuitori în Locul Neasemănării, unde, căzuți din orice asemănare cu Divinul, zacem în întuneric și noroi" (I.8.13). „Locul asemănării", o expresie preluată din *Omul de stat al lui Platon* (273 D), preluată mai târziu de Augustin și lăsată moștenire Evului Mediu ca *regio dissimilitudinis,* „țara neasemănării ", este locul sufletului căzut. Neasemănarea, diferența , întunecă simplitatea sufletului și asemănarea cu divinul. „Calea" va fi, deci, recuperarea simplității sale, a rudeniei sale cu divinul. Aceasta va implica purificarea , atât în sensul restabilirii propriei frumuseți, cât și în tăierea a ceea ce a murdărit acea puritate. Sufletul trebuie să caute pentru el însuși, pentru adevăratul său sine și, făcând asta, caută divinul, deoarece sufletul aparține divinului, are rudenie cu divinul. Din cauza acestei rudențe merită urmărită căutarea și, în mod similar, datorită acestei rudențe, va avea succes (vezi V.1.1.).

Plotin are mai multe moduri de a pune acest lucru. Pasajul de mai sus sugerează că sufletul căzut a devenit egocentric și totuși s-a centrat pe un sine care nu este pur sinele său (cf. IV.8.4). În loc de posesia calmă a ceea ce este cu adevărat, sufletul cunoaște o strângere febrilă de

ceea ce poate dobândi, ceea ce estompează natura sufletului și îl scoate din focus. Ceea ce ea înțelege ca centru al ființei sale nu este deloc adevăratul centru: există atunci ceea ce am putea numi o anumită ec-centricitate (în afara centrului) în sufletul căzut. Și această excentricitate generează tensiune în suflet, o tensiune pe care o simte ca conștiință de sine. Plotin a fost, probabil, primul care a văzut că conștiința de sine, conștientizarea de sine, poate fi o piedică în calea progresului sufletului. Este o boală de care suntem conștienți, de exemplu, remarcă el, în timp ce atunci când suntem sănătoși, în mod normal, nu suntem conștienți de ea (V.8.11). Din nou, dacă suntem conștienți de faptul că citim, este un semn sigur că atenția noastră rătăcește . Din aceste exemple Plotin trage concluzia generală că:

s-ar părea că conștiința tinde să zădărnicească activitățile asupra cărora este exercitată și că, în măsura în care acestea trec neobservate, sunt mai pure și au mai mult efect , mai multă vitalitate și că, în consecință, Pro W cientul ajuns în această stare are plinătatea mai adevărată a vieții, viața nu revărsată în senzație apropiată în sine, ci adunată. (I.4.10)

Conștiința de sine este o dovadă a dualității, a neasemănării în suflet: pe măsură ce sufletul se întoarce în sine, devenind mai cu adevărat ceea ce este, această conștiință de sine se va evapora. Acest lucru, vom vedea, este cel mai profund adevărat pentru unirea cu Unul. Pe de altă parte, capacitatea de conștiință de sine nu este doar o dovadă a lipsei de simplitate, pentru că, ca conștiință de sine, ea oferă un mijloc prin care sufletul poate atinge un nivel de simplitate interioară care transcende conștiința de sine.

Tot ceea ce are conștiință de sine și auto-intelecție este derivat; se observă pe sine pentru a deveni, prin acea activitate, stăpân pe Ființa sa: și dacă se studiază pe sine, aceasta nu poate însemna decât că ignoranța este inerentă în ea și că ea îi lipsește prin natura sa și se desăvârșește prin Intelecție. (III.9.9)[38]

Scopul căii este de a atinge simplitatea, iar mijlocul este purificarea . Purificarea , *katharsis, este* o idee fundamentală și mult dezvoltată în gândirea lui Plotin.[39] Include, așa cum ne-am aștepta, urmărirea virtuților morale. Plotin, totuși, este nerăbdător să sublinieze modul în care urmărirea moralității poate împiedica de fapt ascensiunea sufletului. Căci moralitatea se preocupă de activitatea sufletului în domeniu

38Vezi P. Hadot, *Plotin, ou la simplicité du regard* (Paris, 1963), 36 și urm .; și J. Trouillard, *La Puri fi cation plotinienne* (Paris, 1955), 34 și urm .

[s] J. Trouillard, op. cit., *passim:* o operă profundă și subtilă.

a realității sensibile și poate astfel lega sufletul cu atât mai ferm de acel tărâm (V.9.5). Pentru Plotin, căutarea virtuții este corectă numai dacă virtutea este văzută ca puri fi catoare; și în acest scop el face o distincție între virtuțile civice, care se preocupă în esență de conduita vieții aici pe pământ, și virtuțile purificatoare , care ajută sufletul să se detașeze de lume și să-l pregătească pentru contemplare (vezi I.2.3). Scopul purificării morale este liniștea – atunci „nu va exista nicio luptă în suflet" (I.2.5) – o liniște care va ajuta sufletul să ajungă la interior. Dar mai importantă decât purificarea morală este purificarea intelectuală . Aceasta include antrenamentul dialectic și mental, așa cum ne-am aștepta. Dar este cel mai bine caracterizat destul de diferit . Într-un loc, vorbind despre ascensiunea sufletului, Plotin spune: „Gândul călăuzitor este acesta: că frumusețea percepută în lucrurile materiale este împrumutată" (V.9.2). Este suficient de real – Plotin nu are decât dispreț față de cei care denoiesc cosmosul – dar este *împrumutat,* este împrumutat ordinii materiale, nu este inerent în ea. Și, pe măsură ce citim mai departe, constatăm că acest lucru este în general adevărat: frumusețea pe care o percepem este împrumutată. Chiar și când ajungem în domeniul Inteligenței, în domeniul Ideei, care este „cu adevărat intelectual, înțelept fără pauză și deci frumos în sine", trebuie să privim dincolo: „trebuie să privim încă înăuntru, dincolo de Intelectual, care, din punctul nostru de abordare, se află în fața Începutului Suprem, în a cărui primă, parcă, el anunță întregul conținut al ființei sale, neînchisă, în întregul său conținut. care este expresia deja atinsă de multiplicitate" (ibid.). Această capacitate de a elibera și de a trece dincolo, o activitate învățată prin exerciții la niveluri inferioare: acesta este rodul purificării intelectuale . Trouillard numește acest *generosite intellec tuelle ,* un dar mai rar decât generozitatea morală și o caracterizează ca *dispoziție d'audace, de souplesse et de dépouillement noétiques.* [9] Așa cum generozitatea morală ne eliberează de patimi, la fel și generozitatea intelectuală ne eliberează de ceea ce este parțial și fragmentar sau de ceea ce este împrumutat și ne duce la adevărata sursă a întregii realități.

Odată, Plotin ne oferă ceea ce pare a fi un exercițiu de dialectică intelectuală care *realizează* identitatea noastră cu domeniul intelectual.

Să ne facem, deci, o imagine mentală a universului nostru: fiecare membru va rămâne ceea ce este, distinct separat; totuși totul trebuie să se formeze, pe cât posibil,
o unitate completă, astfel încât orice iese la vedere, spune globul exterior al cerului, să aducă imediat cu el viziunea, pe un singur plan, a soarelui și a tuturor stelelor cu pământ și mare și a tuturor viețuitoarelor ca și cum ar fi expuse pe un glob transparent. Aduceți această viziune de fapt înaintea vederii voastre, astfel încât să existe în mintea

[9] Op. cit., 138.

voastră reprezentarea strălucitoare a unei sfere, o imagine care conține toate lucrurile universului în mișcare sau în repaus sau (ca în realitate) unele în repaus, altele în mișcare. Ține această sferă în fața ta și, din ea, imaginează-ți alta, o sferă lipsită de mărime și de diferențe spațiale : aruncă-ți simțul înnăscut al Materiei, având grijă să nu o atenuezi doar: cheamă-L pe Dumnezeu, făuritorul sferei a cărei imagine o ții acum, și roagă-L să intre. Și să vină aducând propriul Său Univers cu toți zeii care locuiesc în el - El, care este singurul Dumnezeu și toți zeii, unde fiecare este totul, amestecându-se într-o unitate, distinct în puteri, dar toți un singur dumnezeu în virtutea acelei puteri divine cu multe fațete. (V.8.9)

Un astfel de exercițiu de abstracție și concentrare îl putem paralel în altă parte - în Clement din Alexandria, de exemplu, și mulți mistici de mai târziu. La fel ca și în cazul lor, la fel și cu Plotin, suntem preocupați de un act de retragere și concentrare care permite sufletului să *experimenteze* o realitate ultimă care este liberă de orice limitări. Dar am putea observa un alt lucru din acest pasaj: că purificarea este , într-un fel, dependentă de realitatea superioară. Eliminarea, negarea acestei purificări nu afectează intrarea noastră în tărâmul Inteligenței ; mai degrabă dezvăluie că sufletul aparține cu adevărat acelui tărâm. Realitatea celor mai înalte, a celui mai interior, este cea care face posibilă intrarea noastră acolo – iar purificarea este semnul *că* acest lucru are loc. [10]

Puri W cation, deci, restaurează sufletul în sine, realizează în el tărâmul Formelor, tărâmul *nous* , Inteligența. În acest tărâm, sufletul trece dincolo de cunoașterea discursivă la o cunoaștere mai imediată , mai intuitivă. Aici mintea „gândește realitatea" (V.5.1); există unitate între cunoscător și cunoscut; cunoașterea aici este o formă de posesie, este sigură, infailibilă. „Ceea ce caută raționanții, înțelepții susțin: înțelepciunea, într-un cuvânt, este o condiție într-un lucru care posedă odihnă" (IV.4.12).

Aici este cuprins tot ceea ce este nemuritor: nimic aici decât este Mintea Divină; totul este Dumnezeu, acesta este locul fiecărui suflet. Aici este odihna neîntreruptă. . . Tot conținutul său, așadar, este perfect, pentru ca el însuși să fie perfect în întregime, deoarece nu deține nimic mai puțin decât divin, nimic care este mai puțin decât intelectual.

10 See Trouillard, 54 ff.

Cunoașterea sa nu este prin căutare, ci prin posesie, binecuvântarea ei inerentă, nu dobândită... Principiul-Intelectual este totul și, prin urmare, întregul său conținut este prezent simultan în acea identitate: aceasta este ființă pură în actualitatea eternă... (V.1.4)

Și totuși acest tărâm nu este suprem; aici nu este sfârșitul căutării sufletului. Căci, aici, există încă dualitate: dincolo, există Unul. Pusă așa, este o proiecție rațională; totul trebuie să provină din ceea ce este simplu, iar tărâmul *nous,* deși mai unificat decât orice altceva am cunoscut, nu este simplitatea pură. Dar, pentru Plo tinus, acesta nu este pur și simplu un postulat rațional: tărâmul *nous* punctează dincolo de el însuși și, acolo unde indică, putem urma. Ea arată dincolo de sine: și frumusețea ei, deși posesă și inerentă, este împrumutată:

Fiecare dintre aceste Ființe există pentru ea însăși, dar devine obiect al dorinței prin culoarea aruncată asupra ei din Binele, sursa acelor haruri și a iubirii pe care le evocă. Sufletul care scoate acel flux din divin este agitat; apucat de o pasiune bacchică, instigat de aceste instigatoare, devine Iubire. Înainte de aceasta, nici măcar Principiul-Intelectual, cu toată frumusețea lui, nu a stârnit sufletul; pentru că acea frumusețe este moartă până când ia lumina Binelui, iar sufletul stă în sus, rece față de toți, neînsuflețit chiar și de Principiul Intelectual acolo înaintea lui. Dar când intră în ea o strălucire de la divin, ea adună putere, se trezește, își întinde aripi adevărate și, oricât de îndemnat de mediul său mai apropiat, își grăbește drumul plutitor în altă parte, spre ceva mai mare pentru amintirea sa: atâta timp cât există ceva mai înalt decât aproapele, însăși natura ei îl poartă în sus, ridicat de dătătorul acelei iubiri. Dincolo de Principiul Intelectual trece, dar dincolo de Bine nu poate, căci nimic nu stă mai presus de Acela. Lăsați-l să rămână în Principiul-Intelectual și vede frumosul și augustul, dar nu are acolo tot ce a căutat; chipul pe care îl vede este frumos fără îndoială, dar nu are puterea de a-și ține privirea, deoarece lipsește grația strălucitoare care este înflorirea frumuseții. (VI.7.22)

Tărâmul Inteligenței arată dincolo de ea însăși: și sufletul poate să urmeze acolo unde se îndreaptă. Cum? Nu mai poate face nimic: purificarea a făcut-o destul de transparentă: este în întregime diafană, în întregime pură, a devenit ceea ce este: Inteligența („fiecare suntem lumea inteligibilă": III.4.3) . - „Numai printr-un salt putem ajunge la acesta..." (V.5.8). Dar nu este un salt pe care îl facem; mai degrabă suntem măturați de pe picioare, ca să spunem așa.

Cunoașterea Binelui sau contactul cu el este extrem de importantă: aceasta – citim – este marea învățare, învățarea pe care trebuie să o înțelegem, nu a privi spre el, ci a dobândi, mai întâi, o anumită cunoaștere a lui. Ajungem la această învățare prin

analogii, prin abstracții, prin înțelegerea noastră a subsecvenților ei, a tot ceea ce este derivat din Bine, prin pașii ascendenți către el. Purificarea are Bunul ca scop ; deci virtuţile, toate ordonarea corectă, ascensiunea în interiorul intelectualului, aşezarea în ele, banchetul asupra divinului - prin aceste metode cineva devine, pentru sine şi pentru toate celelalte, deodată văzut şi văzător; identic cu Ființa și Principiul-Intelectual și întregul tot viu, nu mai vedem Supremul ca pe un exterior; suntem aproape acum, următorul este Acela și este aproape, strălucitor deasupra Intelectualului.

Aici, trebuie să lăsăm deoparte toată învățătura; disciplinat la acest pas, stabilit în frumusețe, căuterul păstrează în continuare toată cunoașterea pământului pe care se sprijină, dar, brusc, măturat dincolo de toate de însăși creasta valului Intelectului care se ridică dedesubt, este ridicat și vede, fără să știe cum; vederea inundă ochii cu lumină, dar nu este o lumină care arată un alt obiect, lumina însăși este viziunea. Nu mai există lucru văzut și lumină care să-l arate, nu mai există Intelect și obiect al Intelecției; aceasta este însăși strălucirea care a creat atât Intelectul, cât și obiectul Intelectual pentru uzul ulterior și le-a permis să ocupe mintea celui care caută. Cu Aceasta el însuși devine identic, cu acea strălucire al cărei act este de a naște Principiul-Intelectual... (VI.7.36)

Din nou notăm cuvântul *exaiphnes,* brusc. *Dintr-o dată* sufletul este scos din sine în unire. Nu este ceva ce sufletul poate realiza, ci ceva care vine peste el. Trebuie totuși să fim atenți să nu presupunem că Unul în vreun fel activ atrage sufletul la sine în extaz. Plotin consideră de la sine înțeles că Unul nu are cunoaștere sau conștientizare a nimic de sub el însuși (VI.7.37.1 și urm .) și neagă că Unul este chiar conștient de sine în orice fel pe care îl putem recunoaște: „nimic găsit în altă parte nu poate fi găsit Acolo; chiar și Ființa nu poate fi Acolo. Nici prin urmare nu are inteligență..." (VI.7.41). [11] Ceea ce insistă Plotin este că pentru suflet există, în unire cu Unul, extaz, extaz autentic, în sensul ieșirii din sine, *sortie de soi.* Strict vorbind, în această ascensiune, sufletul nu devine *nous,* nici *noi nu* devine Unul: trece *din sine* în celălalt? [2] Asemenea experiențe de extaz sau răpire Plotin însuși le cunoștea, după cum remarcă într-o ocazie:[40] [41]

De multe ori s-a întâmplat: ridicat din corp în mine însumi; devenind exterior tuturor celorlalte lucruri și centrat pe sine; privind o frumusețe minunată; apoi, mai mult ca oricând, asigurat de comunitatea cu cea mai înaltă ordine; promulgarea celei mai nobile vieți, dobândirea identității cu divinul; staționarea în Ea prin atingerea acelei activități, poziționată deasupra a ceea ce în interiorul Intelectualului este mai puțin

40 Vezi JM Rist, *Plotinus: the Road to Reality* (Cambridge, 1967), cap. 4: „Cunoașterea unuia", 38-52.

41 Vezi R. Arnou, *Le Desir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (Roma, 19672), 220.

decât Supremul: totuși, vine momentul coborârii de la inteligență la raționament... (IV.8.1)

Un moment trecător de răpire. Porfirie, în *Viața sa,* ne spune că de patru ori Plotin a fost prins de Cel în vremea când l-a cunoscut și odată el însuși a cunoscut această stare. El dă impresia că este un fenomen rar și trecător . Așa se presupune că este, ca *experiență,* dar ne putem întreba dacă acesta este un mod adecvat de a o înțelege. După cum am văzut, conștiința de sine este o dovadă a dualității în suflet; nu ar trebui să ne așteptăm să o găsim în sufletul care este una cu Unul. Nici noi: Plotin însuși contravine obiecțiilor celor care nu pot accepta ideea că în unirea cu Unul trecem dincolo de conștiința de sine.

Totuși, ni se va spune, nu se poate fi în frumusețe și totuși să nu o vezi. Dimpotrivă: a vedea divinul ca pe ceva exterior înseamnă a fi în afara lui; a deveni ea înseamnă a fi cel mai cu adevărat în frumusețe: întrucât vederea are de-a face cu exteriorul, nu poate exista viziune decât în sensul identificării cu obiectul. . . Acesta este motivul pentru care în acea altă sferă, unde suntem cel mai adânc în cunoașterea prin inteligență, nu suntem conștienți de niciunul... (V.8.11)

Și din moment ce trecem dincolo de conștiința de sine, nu putem spune că atunci când *experiența* a trecut, starea de unire cu divinul a dispărut. S-ar părea într-adevăr din diferite pasaje din Plotin că ar trebui să vorbim mai degrabă de o *stare* de unire cu Unul. [13] Deci, de exemplu, el vorbește despre suflet ca ținând centrul ființei sale la Unul, care este centrul său:

În starea noastră actuală - o parte a ființei noastre îngreunate de corp, așa cum s-ar putea avea picioarele sub apă cu restul neatins - ne ținem în sus de acea parte intactă și, prin aceasta, ne ținem prin propriul nostru centru de centrul tuturor centrelor, la fel cum centrele marilor cercuri ale unei sfere coincid cu cele ale sferei căreia îi aparțin toate. Astfel suntem în siguranță.

Dacă aceste cercuri ar fi materiale și nu spirituale, legătura cu centrele ar fi locală; ei s-ar afla în jurul lui unde se afla într-un punct îndepărtat: întrucât sufletele sunt ale Intelectualului, iar Supremul încă mai înalt, înțelegem că contactul este altfel asigurat, adică prin acele puteri care leagă agentul intelectual cu obiectul intelectual; într-adevăr, sufletul este mai aproape de Suprem decât Intelectul de obiectul său - așa este asemănarea, identitatea și legătura sigură a rudei sale. Masa materială nu se poate amesteca în altă masă materială: ființele necorporale nu se află sub această limitare corporală; separarea lor este numai cea a alterității, a diferențierii ; în absența alterității, fiecare, încetând să se distingă de ceilalți, le este imediat prezent.

Astfel, Supremul, ca neconținând nici o alteritate, este prezent la noi... (VI.9.8)

13 See Trouillard, 98 ff.

Extazul este ceea ce se întâmplă atunci când sufletul este copleşit de realitatea unirii sale cu Unul. Ca experiență, este ineficientă , pentru că, întrucât Unul este dincolo de cunoaștere, orice contact cu Unul este dincolo de povestire. După cum spune Plotin însuși: „sursa principală a dificultății este că conștientizarea acestui Principiu nu vine nici prin cunoaștere, nici prin Intelegerea care descoperă ființele intelectuale, ci printr-o prezență care depășește orice cunoaștere" (VI.9.4). *Parusia* — prezență — acesta este un mod în care Plotin va vorbi despre conștientizarea Unului în unire; altul este înduioșător, *synaphe*. Dar nici un cuvânt nu este satisfăcător: Plotin este foarte clar în ceea ce privește durerea neînțelegerii și, în consecință , teroarea pe care o simte sufletul când ajunge în acest necunoscut:

Sufletul sau mintea care se îndreaptă către fără formă se găsește incompetent să înțeleagă acolo unde nimic nu-l delimitează sau să facă impresie acolo unde realitatea care afectează este diferită ; de teamă pură de a se ține de nimic, scăpa. Starea este dureroasă; adesea caută alinare retrăgându-se din toată această vagitate în regiunea simțurilor, acolo pentru a se odihni ca pe un teren solid, la fel cum priveliștea tulburată de minut se odihnește cu plăcere pe îndrăznețul. . . Sufletul trebuie să vadă în felul său; aceasta este prin coalescență, unificare ; dar căutând astfel să cunoască Unitatea, chiar acea unificare îl împiedică să recunoască faptul că a găsit-o; nu se poate distinge de obiectul acestei intuiţii. Cu toate acestea, aceasta este singura noastră resursă dacă filosofia noastră este să ne dea cunoștințele despre Unul... (VI.9.3)

Aceasta este adevărata întoarcere la casă; sufletul a ajuns în sfârşit la Patrie. Și totuși sufletul a devenit atât de ciudat pentru sine, încât ceea ce ar trebui să fie firesc pentru suflet este ciudat și minunat. Ciudățenia

este de așa natură încât este plin de teroare și disperare și tânjește să se întoarcă în acel ținut al Neasemănării unde, în felul ei confuz, se simte „ca acasă". Totuși, pe măsură ce sufletul în extaz iese din sine, își găsește adevăratul sine. Se întâlnește cu inima întregii realități.

Omul format prin această amestecare cu Supremul trebuie – dacă își amintește doar – să-și poarte imaginea imprimată asupra lui: el a devenit Unitatea, nimic în el sau fără a induce vreo diversitate; nicio mișcare acum, nicio pasiune, nicio dorință cu privirea, odată ce această ascensiune este realizată; raționamentul este în amânare și toată Intelegerea și chiar, ca să îndrăznesc cuvântul, chiar eul: prins, umplut de Dumnezeu, el a atins în perfectă liniște izolarea; toata fiinta linistita, nu se intoarce nici in aceasta parte, nici in alta, nici macar inauntru in sine; odihnindu-se complet a devenit foarte odihnit. El nu mai aparține ordinului frumosului; a depășit până și corul virtuților; el este ca unul care, după ce a pătruns în sanctuarul interior, lasă în urmă imaginile templului - deși acestea devin din nou primele obiecte de privință atunci când părăsește sfintele; căci Acolo conversația lui nu a fost cu imaginea, nu cu urme, ci cu însuși Adevărul, în vederea căruia toate celelalte nu au decât o preocupare secundară.

Acolo, într-adevăr, abia era viziune, cu excepția unui mod necunoscut; a fost o ieșire din sine, o simplificare, o renunțare, o întindere către contact și, în același timp, o odihnă, o meditație spre adaptare. Aceasta este singura vedere a ceea ce se află în interiorul sfintelor: a privi altfel înseamnă a eșua...

Nu este în natura sufletului să atingă nimicul absolut; coborârea cea mai de jos este în rău și, până acum, în neființă: dar a nu rosti nimic, niciodată. Când sufletul începe din nou să se înmulțească, nu ajunge la ceva străin, ci la sine; astfel desprins, nu este în nimic altceva decât în sine; auto-adunat nu mai este în ordinea ființei; este în Suprem.

Există astfel o conversație în virtutea căreia omul esențial depășește Ființa, devine identic cu Transcendentul Ființei. Sinele astfel înălțat, suntem în asemănarea Supremului: dacă din acel Sine înălțat trecem și mai sus – imagine la arhetip – am câștigat Termenul întregii călătorii noastre. Căzuți din nou, trezim virtutea din interior până ne cunoaștem din nou în ordine; încă o dată suntem uşuraţi de povara şi ne îndreptăm prin virtute către Principiul-Intelectual şi prin Înţelepciunea în Acela către Suprem.

Aceasta este viața zeilor și a celor asemănați cu dumnezeii și binecuvântați între oameni, eliberarea de străinul care ne ascultă aici, o viață care nu-și face plăcere în lucrurile pământului, un zbor al singurului către Singur. (VI.9.11)

„ Zborul singurului către Singur": însăși familiaritatea acestei fraze este o măsură a influenței lui Plotin. De asemenea, consacră esența căutării mistice așa cum o vede el: un drum solitar care duce la Unul, suveran în transcendență solitara. Cel care nu are grijă de sufletul care îl caută; nici sufletul nu are mai mult decât o preocupare trecătoare pentru alții angajați în aceeași căutare: nu

are însoțitori. Solitaritate, izolare; implicațiile acestui lucru subminează orice posibilitate a unei doctrine a harului – Cel nu este conștient de cei care o caută și, prin urmare, nu se poate întoarce către ei – sau orice înțelegere pozitivă a co-erenței omului cu omul. Aceste limitări, așa cum vom începe acum să vedem, dezvăluie o opoziție radicală între viziunea platoniciană și teologia mistică creștină.

IV

Origen

CU ORIGEN începem să discutăm despre teologia mistică specific *creştină* . Până acum am discutat despre fundalul platonic al unei astfel de teologii și, făcând asta, putem părea că am prejudecat problema dacă teologia mistică creștină are, de fapt, un fundal platonic. Totuși, ideea că teologia mistică creștină nu este altceva decât platonism este o acuzație adesea făcută și nu ne vom avansa în înțelegerea acestei probleme ignorând-o. Chiar și fără a discuta despre Părinți, am văzut că acest „fond platonic" este complicat. Nu este Platon pur. Ceea ce am găsit la Filon și Plotin are alte datorii filozofice decât cele față de Platon. Platonismul mijlociu, al cărui exemplu Filon, după cum am văzut, poate fi privit ca un exemplu, și neoplatonismul sunt datori lui Aristotel și stoicilor pentru unele dintre accentulurile lor. Dar nu întâmplător sunt numiți „platoniști": Platon este maestrul lor recunoscut.

Influența platonismului de *mijloc* asupra Părinților este poate mai considerabilă decât ar părea probabil la prima vedere. Platon și Plotin sunt în esență interesanți de dragul lor: amândoi au fost mari filozofi. Philo nu a fost, nici restul așa-numiților platoniciști de mijloc. Mai degrabă, găsim cu ei un fel de „înțelepciune acceptată", un mod de a privi lucrurile care era obișnuit în perioada patristică timpurie și, tocmai din acest motiv, era influent în Părinți. Cum a funcționat această influență , vom vedea în cele ce urmează.

Dar chiar înainte de a veni la Părinți, am văzut ceva mai mult decât înțelepciunea filozofiei păgâne: cu Philo găsim influența Dumnezeului Vechiului Testament, a unui Dumnezeu care a creat pe om și are grijă de el și a ales Israelul ca să fie poporul Său și a revelat.

El Însuși în relațiile Lui cu ei. Preocuparea lui Philo este de a arăta că filosofia păgână nu ar putea descoperi deja nimic, pentru evreu, o chestiune de revelație – și revelația lui *Dumnezeu,* în plus, nu doar a divinului. Această componentă capătă o importanță și mai mare în Părinții Creștini. Oricare ar fi influența platonismului , ei erau preocupați de Dumnezeu și nu de divin. Ideea lui Filon despre un Dumnezeu care vorbește, care se declară, primește o margine mai ascuțită și mai imediată atunci când, împreună cu Părinții, el devine Dumnezeu care vorbește și Se declară în viața, moartea și învierea lui Isus din Nazaret. A-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a accepta acea revelație, a participa la comunicarea de sine a lui Dumnezeu astfel făcută cunoscută. Așadar, pentru majoritatea Părinților (cu doar rare excepții) „viața mistică" este înflorirea supremă a vieții botezului, viața pe care o primim atunci când împărtășim la moartea lui Hristos și la viața înviată prin botezul în apă și în Duhul Sfânt.

Când începem să examinăm înțelegerea lui Origen cu privire la ascensiunea sufletului la Dumnezeu, acesta este primul punct care apare: ascensiunea începe, sau este posibilă, prin ceea ce Dumnezeu a făcut pentru noi în Hristos și a făcut efectiv în noi prin botez. Viața mistică este realizarea, realizarea, unirea lui Hristos cu sufletul e fectat în botez și este o comuniune, un dialog între Hristos și suflet. Deși acest lucru este adesea exprimat în limbajul extras din Platon, atunci când este folosit un astfel de limbaj (cum este în Origen), ceea ce înseamnă aceste concepte cu sunet platonic este foarte diferit de ceea ce au vrut Platon sau Plotin. Origen vorbește despre viața creștinului botezat în cadrul Bisericii; Platon și Plotin despre căutarea adevărului suprem de către o elită intelectuală, fie în compania altor suflete asemănătoare, fie ca „singurul față de Singur".

Origen era profund îndatorat platonismului. După cum vom vedea, teologia sa este pătrunsă în întregime de moduri de gândire platonice. Dar atitudinea lui față de filozofie nu este deloc simplă. [1] A studiat sub filozoful Ammonius Saccas, care a fost și maestrul lui Plotin, dar a studiat *creștin.* Nu a fost un convertit de la filozofie precum Iustin Martir sau Clement din Alexandria și nu a [42]avut nicio atitudine primitoare a acestora față de filozofie, care, pentru el, a fost pur și simplu un studiu util pentru teologul creștin ca pregătire în dialectică și ceva pe care îl justifică prin exemplul

42 Vezi relatările puternic contrastante din H. Koch, *Pronoia și Paideusis: Studien uber Origenes und sein Verhaltnis zum Platonismus* (Berlin și Leipzig, 1932) și H. Crouzel, *Origene et la philosophie* (Paris, 1962).

„răfuirii egiptenilor" de către israeliți la Exod.[43] Potrivit unui elev al lui Origen, Grigore Thaumaturgus, acesta a fost marele dar al lui Origen; capacitatea lui de a pune înțelepciunea în slujba Domnului unic oriunde ar putea fi găsită:

> Acest dar cel mai mare l-a primit prietenul nostru de la Dumnezeu, această porțiune bună din cer, pentru a fi interpretul cuvintelor lui Dumnezeu către oameni, pentru a înțelege lucrurile lui Dumnezeu ca cuvintele lui Dumnezeu și pentru a le prezenta oamenilor așa cum aud oamenii. Prin urmare, nu era nimic de nespus pentru noi, căci nu era nimic inaccesibil. Am avut privilegiul să învățăm fiecare cuvânt, barbar sau elen, mistic sau publicat, divin sau uman, străbătundu-le pe toate cu cea mai deplină libertate și explorându-le, purtându-ne de la toate și bucurându-ne de bogățiile sufletului. . . Într-un cuvânt, acesta a fost într-adevăr Paradisul nostru, imitând acel mare Paradis al lui Dumnezeu, în care nu trebuia să lucrăm pământul de dedesubt, să nu slujim trupului și să ne îngrozim, ci doar să creștem dobândirile sufletului nostru, ca niște plante frumoase care se grefesc, sau mai degrabă grefete în noi de Cauza tuturor.[44]

Dar adevărata preocupare a lui Origen a fost interpretarea Scripturii. Acesta a fost depozitarul întregii înțelepciuni și al întregului adevăr și, după cum vom vedea, interpretarea Scripturii se află chiar în inima teologiei sale mistice. A fost cu siguranță inima operei vieții sale: majoritatea scrierilor sale constau în expunerea Scripturii.

Prin urmare, în calitate de interpret al Bibliei, Origen și-a exercitat cea mai mare influență asupra teologilor de mai târziu; aici a existat o bogăție de reflecție asupra Scripturii care nu putea fi ignorată și, ca fundament al teologiei sale mistice, trebuia să fie profund omniprezentă în influența sa . Pentru el Cântarea Cântărilor a fost *cartea* despre culmea vieții mistice, unirea sufletului cu Dumnezeu. Această judecată Origen a lăsat-o moștenire teologiei ulterioare, împreună cu multe dintre temele pe care le trasează în interpretarea sa a Cântecului, în special, ideea celor trei etape ale vieții mistice - cele trei moduri numite mai târziu purificator , iluminator și unitiv - și noțiunea simțurilor spirituale ale sufletului.

Să începem prin a ne uita la modul în care a folosit Cântarea Cântărilor.

43 Vezi scrisoarea lui Origen către Grigore Taumaturgus (PG XI. 88-92) și *omiliile sale despre Iosua.* (GCS , VII. 286-463).

44 *Adresă despre Origen,* XV (*PG* X. 1096 AB). Traducerea lui Metcalfe. (Londra, 1920), 82 f.

Comentariul lui Origen și *omiliile* la cântec[45] nu sunt cele mai vechi exemple ale genului; există un comentariu, care există doar în traducere, al lui Hippolit și nu există nicio îndoială că Origen a folosit această lucrare anterioară. Cu toate acestea, în comentariul lui Hippolitus găsim dominantă o interpretare ecleziologică; adică relația dintre Mire și Mireasă este interpretată ca referindu-se la relația dintre Hristos și Biserică. Fundalul este probabil interpretarea rabinică, care a văzut Cântarea ca exprimând relația dintre Dumnezeu și Israel. Interpretarea în termeni ai lui Hristos și a sufletului individual apare doar ocazional la Hippolit. Odată cu Origen, relația sufletului cu Hristos (nu că aceasta este izolată de tema relației Bisericii cu Hristos) devine mai proeminentă: există o interpretare mistică, precum și una eclesiologică.

Cum justifică Origen această utilizare a Cântării Cântărilor? În Vechiul Testament există, spune el la începutul primei Omilii *despre* Cântarea, șapte cântări, iar Cântarea Cântărilor este a șaptea și cea mai sublimă . Înainte de a putea cânta acest cântec, trebuie să fi progresat prin cântarea celorlalți șase. Origen vorbește despre progresul prin cele șase cântece până la Cântarea Cântărilor însuși astfel:

Trebuie să ieși din Egipt și, când țara Egiptului se află în spatele tău, trebuie să treci Marea Roșie dacă vrei să cânți primul cânt, spunând: Să-i cântăm Domnului, căci El este slăvit mărit [Cântarea lui Moise: Exod. 15]. Dar, deși ați rostit acest prim cântec, sunteți încă departe de Cântarea Cântărilor. Urmăriți-vă călătoria spirituală prin pustie până când veți ajunge la fântâna pe care au săpat-o regii, ca să cântați acolo al doilea cântec [Numeri 21:17-20]. După aceea, vino la pragul pământului sfânt, ca, stând pe malul Iordanului, să cânți un alt cânt al lui Moise, zicând: Ascultă, cerule, și voi vorbi și pământul să asculte cuvintele.
a gurii mele [Deut. 32]. Din nou, trebuie să lupți sub Iosua și să stăpânești țara sfântă ca moștenire; și o albină trebuie să profețească pentru tine și să te judece – Debora, înțelegi, înseamnă „albină" – ca să poți lua și pe buze acel cântec, care se găsește în Cartea Judecătorilor [Judecători 5: Cântarea Deborei]. Suie-te de aici în Cartea Regilor și vino la cântarea lui David, când a fugit din mâna tuturor vrăjmașilor săi și

45 Origen ne-a lăsat atât un comentariu (despre *Cant.* 1:1-2:15), cât și două omilii (despre *Cant.* 1:1-12a și 1:12b-2:14). Acestea din urmă sunt mai populare ca ton și în ele interpretarea eclesiologică este mai proeminentă. Toate citatele sunt din traducerea lui RP Lawson, publicată în *Ancient Christian Writers* XXVI (Londra, 1957) cu adnotări foarte valoroase. Există și o ediție, cu traducere, numai a omiliilor, de O. Rousseau *(Sources Chrétiennes* XXXVII, ed. a II-a, Paris, 1966). Nici omiliile, nici comentariul nu supraviețuiesc în limba greacă originală: omiliile sunt păstrate în latina lui Ieronim, iar comentariul în limba latină a lui Ru W nus. Am dat paginii referințe la ediția din *Griechischen Christlichen Schriftsteller.*

din mâna lui Saul și a zis: „Domnul este așezarea mea și puterea mea, adăpostul meu și mântuitorul meu [2 Sam. 22:2-sfârșit: Cântarea lui David]. Trebuie să mergi mai departe lângă Isaia, ca împreună cu el să spui: Îi voi cânta Preaiubitului cântarea viei mele [Isa. 5]. Și după ce ai trecut prin toate cântările, atunci pornește-ți drumul spre înălțimi mai mari, astfel încât, ca un suflet frumos cu soția ei, să poți cânta și tu acest Cântec al Cântărilor. *(Hom.* I. i : *GCS,* 27 f)

Nu este necesar să scoatem aici înțelesul lui Origen în niciun detaliu;[46] Va fi suficient să notăm trei puncte: mai întâi, ascensiunea sufletului la Dumnezeu începe cu „ieșirea ei din Egipt și trecerea Mării Roșii", adică cu convertirea și botezul ei. Căci, așa cum am menționat deja, ascensiunea mistică pentru Origen începe în botez și este o adâncire și o realizare a harului botezului. În al doilea rând, calea sufletului este prin deșerturi și bătălii, în timp ce sufletul își găsește hrana în fântâni. Și în toate acestea sufletul descoperă că Dumnezeu este puternic și o aduce la biruință prin harul Său. Ariditatea, lupta morală, mângâieri: toate acestea sunt suficient de familiare în viața spirituală, precum și biruința prin harul lui Dumnezeu – deși nu în afară de efortul uman . Așa este modul în care Origen vede. În absența oricărui comentariu specific al lui Origen, cred că ar fi periculos să dezvolt o relatare detaliată a ascensiunii sufletului către Dumnezeu din acest pasaj. (În prologul la *Comentariu,* Origen sugerează o abordare similară cu o listă ușor diferită de cântece.) Și, în al treilea rând, rețineți cântecele în sine. În fiecare etapă a vieții creștine sufletul cântă: este plin de bucurie. Aceasta este caracteristică spiritualității lui Origen, care nu știe nimic despre norul, noaptea întunecată, găsită în misticismul altora. Al lui este un misticism al luminii. Este optimist – deși echilibrat de o recunoaștere profundă a necesității harului. Cântecul Cântărilor este cântecul, apoi, cântecul vesel, al culmei vieții spirituale. După cum spune Origen în *Comentariul său* :

Sufletul nu este făcut una cu Cuvântul lui Dumnezeu și s-a unit cu El până când toată iarna tulburărilor ei personale și furtuna viciilor ei nu a trecut, astfel încât ea să nu mai oscileze și să fie purtată de orice fel de doctrină. Așadar, când toate aceste lucruri au ieșit din suflet și furtuna dorințelor a fugit din ea, atunci florile virtuților pot începe să înflorească în ea... Atunci va auzi și ea „glasul turturelui", care denotă cu siguranță acea înțelepciune pe care ispravnicul Cuvântului o vorbește între cei desăvârșiți, care este înțelepciunea mea adâncă a lui Dumnezeu ascunsă. *(Com. despre Cântarea* III (IV). 14: *GCS* 224)

Acesta este un mod în care Origen ajunge la înțelegerea lui despre Cântarea

[46] Un astfel de desen poate fi găsit în introducerea la ediția *Sources Chrétiennes* a omiliilor.

Cântărilor ca fiind despre conversația intimă a sufletului cu Dumnezeu la vârful vieții spirituale. Din câte știu, o astfel de justificare este specifică lui Origen. Totuși, tot în *Comentariu* , el sugerează o altă modalitate de a ajunge la această înțelegere a Cântării, care este mai importantă, atât ca stabilirea unui mod de a mapa ascensiunea sufletului către Dumnezeu pentru misticii de mai târziu, cât și ca oferirea comentariilor la Cântarea Cântărilor într-un context mai specific .

În Prologul la *Comentariu,* Origen remarcă faptul că filozofii își împart subiectul în trei categorii: etică, fizică și enoptică.[47] (enoptica înseamnă, aproximativ, metafizică). Originea unei astfel de diviziuni este stoică, deși Origen se referă de fapt la tipul de diviziune găsit în rândul platonicienilor de mijloc. El explică:

Acest studiu se numește moral *(ethike)* care inculcă un mod de viață convenabil și oferă o bază în obiceiuri care înclină spre virtute. Studiul numit natural *(physike)* este acela în care este considerată natura fiecărui lucru ; pentru ca în viață să nu se facă nimic care să fie contrar naturii, ci totul este atribuit utilizărilor pentru care Creatorul l-a creat. Studiul numit inspectiv *(enoptike)* este acela prin care trecem dincolo de lucrurile văzute și contemplăm oarecum din lucrurile divine și cerești, privindu-le doar cu mintea, pentru că ele sunt dincolo de raza vederii trupești. (GCS, 75)

Origen continuă apoi să aplice această distincție celor trei cărți protocanonice ale Înțelepciunii atribuite lui Solomon: Proverbe, Eclesiastul și Cântarea Cântărilor.

Dorind deci să deosebească unele de altele aceste trei ramuri ale învăţăturii, pe care le-am numit general acum, adică morala, naturala şi inspectivă, şi să diferenţieze între atunci, Solomon le-a publicat în trei cărţi, aranjate în ordinea lor. Mai întâi, în Proverbe, el a predat știința morală, punând reguli de viață sub forma unor maxime scurte și concise, așa cum se cuvine . În al doilea rând, a acoperit știința cunoscută ca naturală în Eclesiastul. În aceasta, discutând pe larg despre lucrurile naturii și distingând cele inutile și zadarnice de cele utile și esențiale, el ne sfătuiește să părăsim deșertăciunea și să cultivăm lucrurile utile și drepte. Știința inspectivă, de asemenea, a propus-o în această mică carte pe care o avem acum în mână, adică Cântarea Cântărilor. În aceasta el insuflă în suflet dragostea pentru lucrurile divine și cerești, folosind în acest scop figura Mirelui și ne învață că comuniunea cu Dumnezeu trebuie

[47] Acești termeni sunt derivați din cuvintele grecești date cu echivalentele lor latine *(philosophia moralis, naturalis, inspectiva)* în versiunea latină a *Comentariului* (GCS , 75, *ll.* 7-9). Nu există o certitudine absolută cu privire la ele: vezi H. Crouzel, *Origene et la «connaissance mystique»* (Paris, 1961), 50 f., esp. 51 nn. 1 și 2, și Baehrens în *GCS* , ad loc.

atinsă pe căile carității și ale iubirii. *(GCS,* 76)

Deci avem etica atribuită Proverbelor, fizica atribuită lui Eccle siastes și enoptica atribuită Cântecului. Există trei etape prin care sufletul trebuie să treacă progresiv: în primul rând, învățarea virtuții *(ethike),* apoi, adoptarea unei atitudini corecte față de lucrurile naturale *(physike),* apoi urcarea la contemplarea lui Dumnezeu *(enoptike).* Că Origen înseamnă o progresie este clar când spune, de exemplu:

> Atunci, dacă un om și-a încheiat cursul în primul subiect, așa cum este predat în Proverbe, modificându-și comportamentul și ținând poruncile, iar după aceea, după ce a văzut cât de goală este lumea și și-a dat seama de fragilitatea lucrurilor trecătoare, a ajuns să renunțe la lume și la tot ce este în ea, va continua din acel punct să contemple și să dorească „ceea ce sunt" eterne, care nu sunt „veșnice". Pentru a ajunge la acestea însă, avem nevoie de mila lui Dumnezeu; pentru ca, după ce am văzut frumusețea Cuvântului lui Dumnezeu, să fim aprinși de o iubire mântuitoare pentru El și El Însuși să se învrednicească să iubească sufletul, ale cărui doruri pentru Sine Le-a perceput. (GCS, 79)

ideea succesivității *etapelor* . De exemplu, vorbind despre Isus ca trecând înaintea noastră prin aceste etape, el spune: „Ar trebui să vorbim mai întâi despre El ca pe un începător în Proverbe; apoi ca înaintând în Eclesiastul; și în sfârșit ca mai perfect în Cântarea Cântărilor.' Avem aici în mod clar începutul ideii celor trei căi ale vieții mistice și, foarte aproape, limbajul familiar de mai târziu al modului de purificare (*ethike* a lui Origen), al modului de iluminare *(physike)* și al modului de unire (*enoptike).*

Avem, deci, o diviziune triplă a ascensiunii sufletului. În primul rând, etica, se preocupă de formarea virtuților. Nu sunt multe de comentat despre aceasta, parțial pentru că Origen este aici foarte platonician și nu spune nimic pe care să nu am întâlnit deja, dar parțial și pentru că Origen însuși nu se oprește prea mult asupra acestui lucru. După cum remarcă Marguerite Harl, „Origen este un optimist pentru care lupta împotriva pasiunilor este o etapă preliminară în dezvoltarea interioară a cuiva, care trebuie trecută rapid".[48]

Despre contemplația naturală trebuie să mai spunem puțin. Din pasajele deja remarcate, este clar că pentru Origen aceasta înseamnă, practic, nu contemplarea minunăției lui Dumnezeu în creație, ci o percepție a trecătoarei lumii și o dorință de a trece dincolo de ea. Cu toate acestea, uneori găsim o

48 *Origene et la fonction révélatrice du Verbe incarné* (Paris, 1958), 321.

înțelegere mai pozitivă a *physike* :

Întrucât, deci, este imposibil pentru un om care trăiește în trup să cunoască ceva despre lucruri ascunse și invizibile, dacă nu a înțeles vreo imagine și asemănare cu acestea printre lucrurile vizibile, cred că Acela care a făcut toate lucrurile în înțelepciune a creat astfel toate speciile de lucruri vizibile de pe pământ, încât a pus în ele o învățătură și cunoaștere a lucrurilor invizibile și cerești, prin care mintea omenească să poată căuta și să înțeleagă lucrurile spirituale; pentru ca, învățat de înțelepciunea lui Dumnezeu, să spună: Lucrurile care sunt ascunse și care sunt vădite le-am învățat. *(Com. asupra Cântecului* III. 12: GCS, 209 f.)

Această înțelegere pozitivă a contemplației naturale este mai dezvoltată în *Comentariul la Ioan,* unde Origen discută ideea că există *logoi,* principii, implantate în ordinea creată, care pot conduce omul la o concepție a înțelepciunii eterne a lui Dumnezeu:

dacă cineva este capabil să conceapă prin gândire o existență necorporală, formată din tot felul de idei, care îmbrățișează principiile universului, o existență vie și parcă însuflețită, va cunoaște Înțelepciunea lui Dumnezeu care este mai presus de orice făptură și care spune cu adevărat despre Sine: Dumnezeu m-a creat ca început al căilor Sale pentru lucrările Sale. *(Com. despre Ioan* I. xxxiv: GCS, 43)

Atât pentru primele două moduri. Înțelegerea lui Origen asupra eticii și contemplației naturale este profund platoniciană: scopul acestor două moduri este de a supune trupul sufletului și apoi de a elibera sufletul de trup. Numai când este eliberat de trup, sufletul poate intra pe calea *enoptikei,* contemplarea lui Dumnezeu Însuși, și pe această cale sufletul trece dincolo de ceea ce poate realiza prin propriile eforturi : nu poate trece decât pe această cale, caracterizată de iubire, prin încrederea în mila lui Dumnezeu. [8] Acest lucru este afirmat în mod explicit în *Comentariul la Cântarea Cântărilor* când, discutând referirea la „amiază" din Cânt, Origen remarcă:

În ceea ce privește timpul viziunii, deci, el „stă la amiază" care se pune pe îndelete pentru a-L vedea pe Dumnezeu. De aceea se spune că Avraam stă, nu în interiorul cortului, ci afară, la ușa cortului. Căci și mintea omului este în afara ușilor și în afara corpului, dacă este departe de gândurile și dorințele trupești; și de aceea Dumnezeu îl vizitează pe cel care este plasat în afara tuturor acestora. (II. 4: *GCS* 140)

Acest lucru sugerează, de asemenea, că *enoptike* este ceva la care sufletul poate aștepta cu nerăbdare după moarte. Eliberat din corp prin moarte, sufletul devine minte și este liber să contemple realitatea invizibilă: tărâmul Formelor platonice. Uneori, Origen exprimă acest lucru într-un mod foarte

explicit, de exemplu în *De Principiis* :

> Așadar, ființa rațională, crescând la fiecare treaptă succesivă, nu așa cum a crescut atunci când în această viață în carne sau trup și în suflet, ci crescând în minte și inteligență, avansează ca o minte deja perfectă spre cunoașterea desăvârșită, nemaifiind împiedicată de simțurile sale carnale de odinioară, ci dezvoltându-se în putere intelectuală, apropiindu-se mereu de pur și privind „față în față", dacă pot să spun așa, la cauza lucrurilor. (II. xi. 7: *GCS* 191 f.)

În spatele acestei distincții platonice între minte și suflet, *noi* și *psihic,* se află întreaga înțelegere a lui Origen asupra lumii ființelor spirituale și a destinului lor. La origine, toate ființele spirituale, *logikoi* , erau minți, egale între ele, toate contemplând pe Tatăl prin Cuvânt. Majoritatea acestor minți (toate cu excepția minții viitoare a lui Hristos) s-au săturat de această stare de fericire și au căzut. În cădere, ardoarea lor s-a răcit și au devenit suflete *(psihic,* presupus derivat din *psychesthai* , a răci). Ca suflete, ei locuiesc în trupuri care, parcă, le arestează

[s] Vezi pasajul din Prolog la *Comentariul cântării,* citat mai sus, p. 57 f. cade și oferă-le ocazia de a se înălța din nou la contemplarea lui Dumnezeu lucrându-se eliberați de trupurile lor și devenind minți, *noes,* din nou. Ca *nous,* ființa spirituală poate contempla Ideile și își poate realiza înrudirea cu acest tărâm.[49] Este clar că întreg acest tipar este practic platonician. În special, pentru Origen lumea „reală" este tărâmul ființelor spirituale, nemateriale: drama Căderii și Răscumpărării aparține în esență acestui tărâm spiritual. O astfel de presupunere se îmbină rău cu credința în Cuvântul întrupat, în Cuvântul întrupat într-o lume fizică, materială. Vom vedea în curând că aceasta este o sursă de probleme pentru Origen.

Dar, deși acesta este platonician, trebuie să ne calificăm. Noțiunea de lume a Formelor a suferit o schimbare de la Platon. La unii platoniști de mijloc, Albinus de exemplu, Formele sau Ideile sunt *gândurile* lui Dumnezeu, adică sunt obiectele gândirii lui Dumnezeu; venim, parcă, în mintea divină când le contemplăm. Ele nu sunt ultime în sine, ca în Platon, ci gândurile eterne ale Dumnezeului etern și ultim. Cu Origen, aceasta ia forma precisă de a absorbi lumea Ideilor în Logos. Deci Hans Urs von Balthasar poate spune: „Lumea Ideilor este absorbită de unitatea lui Hristos. Multiplicitatea lor se transformă

[49] Pentru toate acestea vezi *De Principiis,* esp. IV și II.viii; și, de asemenea, J. Daniélou, *Origene* (Paris, 1948), 207-18.

în bogăția aspectelor Unității concrete [care este Hristos].'[50] Efectul acestui lucru ar trebui să facă doctrina contemplației a lui Origen mai cristocentrică sau, cel puțin, centrată pe Cuvânt, decât ar fi o teorie pur platonistă. Trebuie să examinăm în ce măsură acest lucru este adevărat.

Se vede cu ușurință faptul că doctrina contemplației a lui Origen este centrată pe *Cuvânt* . În pasajul citat mai devreme din *Comentariul Cântării Cântărilor* despre *enoptike* se spune că sufletul „care a văzut frumusețea Cuvântului lui Dumnezeu poate fi aprins de o iubire mântuitoare pentru el": un astfel de limbaj este caracteristic lui Origen. Dar este centrat pe Cuvânt sau pe Hristos? Este acest Cuvânt pur și simplu Cuvântul etern, sau este *Cuvântul făcut trup ? Cât de mult* influențează doctrina creștină distinctă a Întrupării pe doctrina platoniciană a contemplației a lui Origen?

În scrierile sale despre Cântarea Cântărilor găsim o mulțime de dovezi că Întruparea este importantă pentru Origen. Luați acest pasaj din a doua *Omilie despre Cântarea Cântărilor* :

> , Mirele spune: Eu sunt floarea câmpului și crinul văilor. De dragul meu, care era în vale, a coborât la vale; și venind la vale, el a devenit crinul văilor în locul pomului vieții care a fost sădit în paradisul lui Dumnezeu și s-a făcut floarea întregului câmp , adică a întregii lumi și a întregului pământ. Căci ce altceva poate fi cu adevărat floarea lumii ca numele lui Hristos?
>
> (II. 6: GCS, 49 f.)

Sau, într-un alt pasaj din aceeași omilie, comentând pasajul în care se spune că Mirele este „în spatele zidului nostru, privind pe ferestre, devenind vizibil prin plase", citim:

> Mirele apare atunci prin mrejele: Isus ți-a făcut cale, S-a pogorât pe pământ și s-a supus mrejelor lumii. Văzând o mulțime mare de oameni încurcați în plase, văzând că nimeni, în afară de el însuși, nu le poate desprinde, a ajuns la plase când și-a asumat un corp uman care era ținut în capcanele puterilor ostile. El a spart acele mrejele pentru tine, iar tu zici: „Iată, el este în spate, în spatele zidului nostru, privind pe ferestre, devine vizibil prin plase". (II. 12: GCS, 58)

În *Comentariu,* pe lângă această interpretare, plasele sunt făcute să se refere la ispitele pe care le-a suferit Isus „ înainte de a putea intra în unire și alianță cu Biserica Sa" (III. 13: GCS, 222). Un alt pasaj care dă o interpretare care implică Întruparea este acela în care Mireasa îl întreabă pe Mire: „La

50 *Parole et Mystère chez Origene* (Paris, 1957), 122, n. 26.

adăpostul stâncii, lângă lucrare, arată-mi fața Ta și lasă-mă să-ți aud glasul". Stânca este înțeleasă cu ușurință ca referindu-se la Hristos (vezi I Cor. 10:4), iar Origen spune: „Așadar, după ce s-a folosit de acoperirea acestei stânci, sufletul vine în siguranță la locul de pe lucrare, adică la contemplarea lucrurilor necorporale și veșnice". Origen continuă:

Asemenea acestora este și cuvântul lui Dumnezeu către Moise: Iată, te-am așezat într-o crăpătură a stâncii și îmi vei vedea spatele. Acea stâncă care este Hristos nu este deci complet închisă, ci are crăpături. Dar crăpătura din stâncă este cel care

Îl descoperă oamenilor pe Dumnezeu și le face cunoscut; căci nimeni nu-L cunoaște pe Tatăl decât pe Fiul. Așa că nimeni nu vede părțile din spate ale lui Dumnezeu, adică lucrurile care s-au întâmplat în vremurile din urmă, dacă nu este pus în crăpătura stâncii, adică atunci când este învățat prin revelația lui Hristos. *(Com. asupra Cântecului* IV. 15: GCS, 231)

Toate aceste pasaje, în moduri diferite , văd venirea lui Hristos în Întrupare ca fiind aceea la care sufletul răspunde în ascensiunea lui la Dumnezeu. Deci, *per Christum* este puternic a fi rmed. Înainte să ne întrebăm, „cât de puternic?" să ne întrebăm pur și simplu, „cum?" Cum vine sufletul în ascensiunea lui către Dumnezeu prin Hristos? Un răspuns complet la asta ar avea mai multe componente. De exemplu, ideea că omul este creat după chipul lui Dumnezeu are evident un rol aici, deoarece, pentru Origen, chipul lui Dumnezeu este Cuvântul însuși, omul fiind făcut după forma Cuvântului care s-a făcut trup . Dar ceea ce pare a fi firul dominant este sugerat în ultimul citat despre Hristos ca stâncă în crăpătura căreia putem vedea părțile din spate ale lui Dumnezeu. Părțile din spate ale lui Dumnezeu sunt considerate aici ca însemnând (foarte neobișnuit) profeții despre vremurile din urmă. Acestea pot fi înțelese doar prin revelarea lui Hristos, ceea ce sugerează că Hristos este văzut ca cheia înțelegerii Scripturii, unde sunt conținute aceste profeții. Dacă ne gândim înapoi la Philo, nu vom fi, poate, surprinși să vedem că această idee iese aici. Ca și în cazul lui Filon, înțelegerea Scripturii este mijlocul unirii cu Cuvântul. Comentând pasajul: „Iată, el vine sărind pe munți, sărind peste dealuri", Origen spune:

Acum, dacă la un moment dat un suflet care este constrâns de dragostea pentru Cuvântul lui Dumnezeu se află în toiul unei discuții despre un pasaj - și fiecare știe din propria experiență cum, atunci când cineva ajunge într-un colț strâmt ca acesta, este închis în strâmtoarea propunerilor și întrebărilor - dacă la un asemenea moment unele ghicitori sau cuvinte obscure ale Legii sau ale Profeților ar trebui să-l agățeze și

să-l agățeze și să-l agățeze. de departe ar trebui să prindă sunetul vocii lui, imediat ea se ridică. Și când el a început să se apropie din ce în ce mai mult de simțurile ei și să lumineze lucrurile care sunt obscure, atunci ea îl vede „sărind pe munți și dealuri"; adică el îi sugerează apoi interpretări de un fel înalt și înalt, astfel încât acest suflet să poată spune pe bună dreptate: „Iată, el vine sărind pe munți, sărind peste dealuri".

(Com. despre Cântecul III. II : GCS, 202)

Înțelegerea Scripturii nu este pentru Origen doar un exercițiu academic, ci o experiență religioasă. Sensul găsit în Scriptură este primit din Cuvânt, iar experiența *descoperirii* semnificației Scripturii este adesea exprimată în limbaj „mistic"; el vorbește despre o „trezire bruscă", despre inspirație și despre iluminare. Mi se pare că o mare parte a conținutului *enoptike* este descoperirea semnificațiilor „spirituale", „teologice" în Scriptură prin alegorie. În acest angajament cu Scriptura, Origen intră din ce în ce mai profund în comuniunea cu Dumnezeu – și îi conduce pe alții în această comuniune (ceva ce aflăm din *Discursul lui Grigore Taumaturgus către Origen).*[51]

Este destul de clar, deci, că misticismul lui Origen este centrat pe Cuvânt și că Cuvântul este cuprins în Scriptură. Și în măsura în care Scriptura conține înregistrarea întrupării și, de asemenea, mărturie profetică și comentariu apostolic asupra ei, în această măsură Origen susține clar că contemplarea lui Dumnezeu este posibilă (în practică, nu doar teoretic) numai *pentru Christum.*

Dar cât de puternic, până la urmă, cât de puternic ține Origen de acest lucru *per Christum?* Să începem din nou cu un pasaj din *Comentariul Cântării.* Discută despre ce se înțelege prin „umbra mărului" *(Cant.* 2:3), Origen spune:

Trebuie să ajungem acum la umbra mărului și, deși se poate folosi o altă umbră, se pare că fiecare suflet, atâta timp cât se află în această viață prezentă, trebuie să aibă o umbră, din cauza, cred eu, din cauza acelei călduri a soarelui care, când a răsărit, se ofilește imediat și distruge sămânța care nu este adânc înrădăcinată. Umbra Legii, într-adevăr, o protecție bine ordonată, dar ușoară împotriva acestei călduri; dar umbra lui Hristos, sub care trăim acum printre neamuri, adică credința întrupării Sale, o protejează complet de ea și o stinge. Căci cel care obișnuia să-i ardă pe cei ce umblău în umbra Legii, a fost văzut căzând ca un fulger din cer în vremea Patimilor lui Hristos. Cu toate acestea, perioada acestei umbre urmează să fie împlinită la sfârșitul

[51] Despre înțelegerea de către Origen a Scripturii, vezi H. de Lubac, *Histoire et esprit: l'intelligence de l'écriture d'apres Origene* (Paris, 1950), precum și CW Macleod, 'Alegory and Mysticism', *Journal of Theological Studies* XXII (1971), 362-79.

veacului; pentru că, după cum am spus, după împlinirea veacului, nu vom mai privi printr-un pahar și într-o ghicitoare, ci față în față. *(Comm. la Cântarea* III. 5: GCS, 183) Perioada umbrei, și anume a credinței în Întrupare, este temporară; va trece și atunci ne vom vedea față în față. Această idee se găsește adesea la Origen. În *Omilia de la Ieșire* el vorbește despre cei „care nu au nevoie să primească Cuvântul lui Dumnezeu conform „s-a făcut trup ", ci după „Înțelepciunea ascunsă într-o taină"" (XII. 4: GCS, 267). Acest mod de a-l pune este caracteristic: unul dintre pasajele citate mai devreme despre vârful ascensiunii sufletului vorbea despre „acea înțelepciune pe care Cuvântul o distribuie între cei desăvârșiți, înțelepciunea profundă a lui Dumnezeu care este ascunsă în mister (Comm. IV. 14). Deci sufletul, se pare, trece dincolo de credința în Întrupare în ascensiunea ei la Dumnezeu. Întruparea este doar o etapă. S-ar părea că aici presupozițiile platoniciene ale lui Origen sunt o dovadă împotriva impactului doctrinei creștine a Întrupării: Întruparea nu este cu adevărat centrală, ci pur și simplu o etapă preliminară. Acest lucru este evident în *Comentariul despre Ioan,* unde Origen spune: „Hristos a spus: Eu sunt ușa. Ce trebuie deci să spunem despre Înțelepciunea, pe care Dumnezeu a creat-o ca început al căilor Sale, pentru lucrările sale, în care Tatăl ei se bucură, desfătându-se de frumusețea ei multiplă inteligibilă, care este văzută numai de ochii minții și care trezește o iubire cerească care percepe frumusețea dumnezeiască? (I. ix: GCS, 14). La un loc, totuși, în *Comentariul la Ioan,* această insistență că Întruparea va fi depășită este temperată, deși încă substanțial confirmată . Comentând mantaua acoperită cu sânge pe care Cuvântul o poartă în Apocalipsă, Origen spune:

> Dar nu este gol, Cuvântul pe care Ioan îl vede pe cal: poartă o haină acoperită cu sânge, întrucât Cuvântul s-a făcut trup , murind pentru că a fost făcut Xes , din cauza sângelui său care a fost vărsat pe pământ când soldatul i-a străpuns coasta, poartă semnele patimii sale. Căci, dacă ajungem într-o zi la o contemplare mai înaltă și mai sublimă a Cuvântului și Adevărului, fără îndoială nu vom uita cu totul că am fost conduși acolo de venirea Lui în trupul nostru. (II. viii: GCS, 62)

Am putea încheia spunând că misticismul lui Origen centrat pe Hristos este în cele din urmă transcendet de un misticism centrat pe Cuvântul etern.[52]

Am văzut acum ceva din modul în care presupozițiile platoniciene ale lui Origen califică și determină înțelegerea lui despre *enoptike.* Dar cum rămâne

52 Pentru o discuție suplimentară despre importanța întrupării în ologia lui Origen, vezi Harl, 191-218, și Koch, 62-78.

cu natura *enoptikei* în sine? După cum am văzut, sufletul intră în această a treia treaptă și cea mai înaltă a ascensiunii ei mistice prin iubire și încredere în mila lui Dumnezeu. Ambele idei – iubirea și încrederea sufletului în altceva decât ea însuși – se găsesc în Platon, așa că există o armonie fundamentală între Platon și Origen aici. Dar vom vedea că Origen depășește cu mult Platon în dezvoltarea acestor idei.

Reluând distincția făcută de Platon în *Simpozionul* 180 E între iubirea comună și iubirea cerească *(eros pandemos* și *ouranios),* Origen dezvoltă din ea o distincție similară, în Prologul la *Comentariul cântării,* între omul interior, spiritual, format după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, și omul exterior, material, format din slime pământului:

> Rezultă că, așa cum există o singură iubire, cunoscută drept trupească și cunoscută și sub numele de Cupidon [adică Eros] de către poeți, potrivit căreia iubitul seamănă în carne ; tot așa mai este o alta, o iubire spirituală, prin care omul lăuntric care iubește seamănă în duh. . . Iar sufletul este mișcat de iubirea și dorul ceresc când, după ce a văzut limpede frumusețea și corectitudinea Cuvântului lui Dumnezeu, se îndrăgostește profund de frumusețea lui și primește de la Cuvântul însuși o anumită săgetă și o rană a iubirii. . . Atunci, dacă un om își poate extinde gândirea astfel încât să se gândească și să ia în considerare frumusețea și harul tuturor lucrurilor care au fost create în Cuvânt, însuși farmecul lor îl va lovi atât de mult, măreția strălucirii lor îl va străpunge atât de mult ca cu o săgetă aleasă - așa cum spune Profetul (Isaia 49:2) - încât el va suferi și el însuși va fi mântuit de răni ale săgeții. dragostea lui.
> *(Com. despre cântec,* Prolog: GCS, 66 f.)

Origen continuă să discute despre cuvintele pentru dragoste, *agape* și *eros* și susține că nu există o diferență reală între ele, cu excepția faptului că *erosul* poate fi înțeles greșit (într-un mod carnal), și astfel Scriptura, de regulă, folosește *agape* ca fiind mai sigur. Dragostea de care este interesat Origen în ceea ce privește *enoptike* este un dor pur, spiritual, pentru ceea ce este invizibil; iar cele două etape anterioare, etica și contemplarea naturală , pot fi văzute ca purificând această iubire. Origen vorbește elocvent despre dorul pătimaș al sufletului pentru Cuvântul lui Dumnezeu, ca atunci când explică rana iubirii:

> Dacă este cineva undeva care a ars la un moment dat cu această iubire credincioasă a Cuvântului lui Dumnezeu; dacă este cineva care a primit rănile dulci ale celui care este săgetul ales, precum spune proorocul; dacă este cineva care a fost străpuns de sulița iubitoare a cunoașterii sale, astfel încât să tânjească și să tânjească după el ziua și noaptea, să nu poată vorbi despre nimic în afară de el, să nu audă de nimic în afară

de el, să nu se gândească la nimic altceva și nu este dispus la nicio dorință, nici dorință, nici totuși speranță, decât numai pentru el, dacă ar fi așa, sufletul acela ar fi fost în adevăr.

(Com. despre cântec, III. 8: GCS, 194)

Aceasta este iubirea spirituală a omului interior spre deosebire de iubirea trupească a omului exterior, iar Origen dezvoltă contrastul dintre ele în învățătura sa că, așa cum omul exterior are cinci simțuri, la fel și omul interior are cinci simțuri spirituale. Această doctrină a celor cinci simțuri spirituale își are, se pare, sursa în Origen și are o mare influență ulterior asupra misticismului de mai târziu. Într-un articol,[53] Karl Rahner discută despre începuturile sale în Origen și oferă o listă a pasajelor importante referitoare la el.[54] Pe scurt , aceasta este concluzia lui Rahner: Origen vede fundamentul biblic pentru cele cinci simțuri spirituale în Proverbe 2:5, unde textul său spune: „Și vei găsi un simț divin"; iar în Evrei 5:14 referirea la „perfecții care, din cauza folosirii, au simțurile exercitate pentru a discerne binele și răul", ceea ce, subliniază Origen, simțurile trupești nu pot face. Nu toți oamenii au aceste simțuri spirituale. Unii nu au niciunul, iar alții au doar unul sau două. Viciul este cel care împiedică funcționarea acestor simțuri spirituale și două lucruri sunt necesare pentru a le recâștiga: harul și practica. Cuvântul este cauza folosirii corecte a acestor simțuri, căci el dă lumină ochilor sufletului. Simțurile spirituale sunt trezite prin har și prin har Cuvântul este revărsat în simțurile noastre. De asemenea, simțurile spirituale devin efective în măsura în care simțurile corporale sunt amortite. Simțurile spirituale aparțin propriu-zis *noului* , mai degrabă decât sufletului (care, după cum am văzut, este îndrăgostit de Origen), deși limbajul său nu este deloc consecvent în acest punct. Se poate argumenta că simțurile spirituale nu sunt omoloage spirituale ale simțurilor corporale, ci sunt, mai degrabă, expresii fi gurative diferite pentru *nous.* În *De Principiis,* de exemplu, Origen vorbește despre „puterile sufletului" (Ii9), care ar susține o astfel de interpretare. (Trebuie subliniat, totuși, că nu toate referirile la simțurile spirituale din lucrările lui Origen sugerează o teorie atât de dezvoltată. Adesea ele par să nu fie altceva decât un dispozitiv exegetic, o modalitate de interpretare a unor astfel de pasaje precum cel din psalm: „ *Gustați* și *vedeți* cât de plin de milă este Domnul."

53 *„Le Début d'une doctrine des cinq sens spirituals chez Origene", Revue d'ascétique et de mystique* XIII (aprilie 1932), 113-45: acum disponibil într-o traducere în engleză în *Theological Investigations* XVI (Londra, 1979), 81-103.

54 La care trebuie adăugată *Conversația cu Heraclides* 16 și urm ., descoperită de când Rahner a scris articolul.

Evident, nu este vorba despre gustul și văzul trupesc, deci trebuie să fie în discuție gustul și vederea *spirituală*).

Dar ce înseamnă să vorbești despre astfel de simțuri spirituale? Din Rahner putem vedea că este o modalitate de a expune experiența sufletească a *enoptikei,* contemplarea lui Dumnezeu. Este, așa cum spune el, „psihologia doctrinei *teologiei* concepută ca cel mai înalt grad al vieții spirituale" (deși *theologia* este termenul lui Evagrie, nu al lui Origen). Și par să existe două elemente în doctrina lui Origen despre simțurile spirituale. După cum subliniază Rahner, și așa cum poate fi verificat prin multe dintre referințele lui Origen la simțurile spirituale, ele permit discernământul dintre bine și rău și sunt o expresie a unui fel de sensibilitate spirituală delicată pe care sufletul o învață sub influența harului în enoptike , astfel încât sufletul nu mai evită pur și simplu să încalce poruncile lui Dumnezeu, ci are un simț al poruncilor sau al voinței lui Dumnezeu . insight (care este ceea ce „enoptike" ar părea să însemne: in-sight). „Căci numai acel suflet este perfect care are simțul ei al mirosului atât de curat și curat, încât poate prinde parfumul de nardă și smirnă și chiparos care provin din Cuvântul lui Dumnezeu și poate inspira harul mirosului divin" *(Comm. despre Cântarea* II. 11: GCS, 172). Simțurile spirituale sunt o facultate care, așa cum spune Balthasar, „poate fi dezvoltată și îmbunătățită până la o delicatețe și o precizie în întregime , astfel încât să raporteze sufletului din ce în ce mai fără greșeală care este voia lui Dumnezeu în fiecare situație".[55] Celălalt element din doctrina simțurilor spirituale este că pare a fi un mod de a reprezenta bogăția și varietatea experienței sufletești despre Dumnezeu în contemplare: a vorbi în termeni simpli de viziune sau cunoaștere ar însemna a da prea „ X la" o impresie a acestei experiențe. Ambele elemente sunt evidențiate în următorul pasaj:

55 *Origenes: Geist und Feuer* (ed. a 2-a, Salzburg, 1950), 307, citat de Lawson în notele la traducerea sa a *Commentary* and *Omilies,* 340, nota 221. Întreaga notă este de mare interes.

Și poate, așa cum spune Apostolul, pentru cei care au simțurile exersate pentru a discerne binele și răul, Hristos devine fiecare dintre aceste lucruri pe rând, pentru a se potrivi cu mai multe simțuri ale sufletului. El este numit adevărata vedere, așadar, pentru ca ochii sufletului să aibă ceva care să-i lumineze. El este Cuvântul, pentru ca urechile ei să aibă ceva de auzit. Din nou, el este Pâinea Vieții pentru ca gura sufletului să aibă ceva de gustat. Și în același fel este numit nard sau unguent, pentru ca simțul mirosului sufletului să înțeleagă parfumul Cuvântului. Din același motiv, se spune că el poate fi simțit și mânuit și este numit Cuvântul făcut trup pentru ca mâna sufletului interior să se atingă cu privire la Cuvântul Vieții. Dar toate aceste lucruri sunt Singurul, Același Cuvânt al lui Dumnezeu, care se adaptează la diferitele fire ale rugăciunii după aceste mai multe înfățișări, și astfel nu lasă nici una dintre facultățile sufletului goale de harul său. *(Com. asupra cântecului,* II. 9: GCS, 167 f.)

Cealaltă componentă în înțelegerea de către Origen a experienței sufletului în această etapă cea mai înaltă a ascensiunii ei este accentul pus pe mila lui Dumnezeu. Acest lucru, am observat, se leagă de ideea lui Platon că la vârful ascensiunii mistice sufletul trece dincolo de ceea ce poate realiza prin propriile eforturi . Viziunea finală apare brusc, *exaiphnes,* și aceasta implică, așa cum am văzut în primul nostru capitol , [16] atât că sufletul nu poate face nimic pentru a atrage această teorie finală , *cât* și că în această viziune finală sufletul este imediat prezent la Frumusețea Supremă. Cu Origen, aceste două componente sunt dezvoltate în conformitate cu modificarea platonismului său pe care am observat-o deja. Tărâmul Ideilor a devenit *Logosul divin* în toată diversitatea manifestărilor sale. Deci, rudenia cu Ideile devine unire cu Hristos *Logosul.* Avem în Origen ceva care seamănă mai mult cu o întâlnire personală decât ceea ce găsim în Platon. Și chiar dacă, așa cum am văzut, Origen rămâne prea mult platonist pentru a permite orice semnificație finală a Întrupării Cuvântului – este doar o etapă – totuși faptul că Cuvântul este considerat ca întâlnind oameni ca Cel Întrupat (în ciuda calificărilor cu care Origen **acoperă** această idee) îi transformă înțelegerea Cuvântului. Din principiu care mijlocește între Unul și cei mulți, Cuvântul devine o persoană care mijlocește între Dumnezeu și tărâmul ființelor spirituale. Chiar dacă Cuvântul pe care Origen îl întâlnește în angajamentul său cu Scriptura este, într-un fel, dincolo de Domnul întrupat, întâlnirea lui cu Cuvântul este totuși o întâlnire personală.

16 See above, 13. 17 See above, 64, n. 12.

Ideea lui Platon că sufletul atinge viziunea finală , *exaiphnes,* este plasată de Origen într-un context diferit și mult mai rodnic și astfel transformată. Am văzut

ceva din ceea ce înseamnă aceasta în felul în care Origen vorbește despre dezvăluirile bruște ale Cuvântului în timp ce se luptă cu Scriptura. Mai general, putem spune că afirmația simplă a lui Platon despre bruscitatea și imediatitatea viziunii apare la Origen ca ideea abandonării sufletului și a simțului abandonului de către Dumnezeu, abandonare care este ameliorată brusc de venirea Cuvântului. Un pasaj din prima *Omilie despre Cântarea* este deosebit de interesant, deoarece mărturisește propria experiență de abandonare a lui Origen :

> Mireasa îl privește apoi pe Mire; iar el, de îndată ce ea l-a văzut, pleacă. El face acest lucru frecvent pe tot parcursul Cânteculuj; și acesta este un lucru pe care nimeni nu poate înțelege cine nu a suferit el însuși. Dumnezeu este martor al meu că am văzut adesea Mirele apropiindu-se de mine și fiind cel mai intens prezent cu mine; apoi brusc s-a retras și nu l-am putut găsi , deși am căutat să fac asta. Așadar, tânjesc ca el să vină din nou și uneori face asta. Apoi, când a apărut și eu îl apuc, se strecoară încă o dată. Și când a scăpat atât de mult, căutarea mea după el începe din nou. La fel acționează cu mine în mod repetat, până când, într-adevăr, îl țin în brațe și merg sus, „rezemat de brațul nepotului meu". (I. 7: GCS, 39)

Nu este clar dacă aceasta este o experiență „mistică" a abandonului. În altă parte apar pasaje foarte asemănătoare cu aceasta, care se referă destul de clar la experiența lui Origen ca un exeget, când uneori el nu poate vedea ce înseamnă un text și este, în acest sens, în dificultate ; sau când, dimpotrivă, sensul „tocmai vine la el" (cf. *Comm.* III. 11, citat mai sus p. 62). Sunt nemulțumit de faptul că consider aceste pasaje ca fiind direct mistice, deoarece mi se pare destul de probabil că Origen îmbracă în limbajul „mistic" o experiență care nu este deloc o experiență directă a lui Dumnezeu: și anume, experiența pe care o avem atunci când sensul a ceva dintr-o dată „vine la cineva" (cum spunem, fără nicio metaforă mistică). Chiar și așa, dacă trebuie să-l luăm în serios pe Origen, aceasta este mai mult decât o figură de vorbire, pentru că el vede angajamentul său cu Scriptura ca pe o angajament cu Dumnezeu. Bănuiesc că aceste pasaje au un spectru de semnificații care variază de la genul de lucruri pe care le-am menționat la ceva care este o experiență cu adevărat mistică a lui Dumnezeu. Cu siguranță, el poate vorbi despre aceste experiențe într-un mod care face dificil să nu consideri experiența ca fiind mistică și ca a lui Origen. De exemplu, în *Comm. pe Cântec,* III. 13: „[Cuvântul] nu rămâne întotdeauna cu ea, însă, pentru că pentru natura umană nu este posibil: El o poate vizita din când în când, într-adevăr, și totuși, din când în când, poate fi părăsită și de El, pentru ca ea să tânjească după El cu atât mai mult" (GCS, 218).

Origen înțelege această experiență ca unirea minții cu *Logosul* și doar indirect

ca contemplare a lui Dumnezeu. În unirea sa cu *Logosul* prin contemplare, sufletul participă la contemplarea lui Dumnezeu de către Cuvânt. Din acest decurg o serie de consecințe care sunt caracteristice doctrinei lui Origen despre contemplare. Contemplarea sufletului asupra *Logosului* este firească; în contemplarea Logosului *sufletul* își recapătă starea cuvenită. Origen nu vorbește nici despre extaz, nici despre vreo necunoscută ultimă a lui Dumnezeu sau întunericul în Dumnezeu. Este posibil ca lui Origen să nu-i placă ideea de extaz din cauza utilizării greșite a acestei idei în rândul montaniștilor.[56] Oricare ar fi motivul, el dezvoltă o doctrină a contemplației în care sufletul nu trece dincolo de sine. După înțelegerea lui, sufletul nu are de-a face cu un Dumnezeu care este în cele din urmă de necunoscut. Întunericul este doar o fază prin care trecem: nu este ultimă ca la Philo, Grigore de Nyssa sau Denys Areopagitul. Parțial, el vede acest întuneric ca datorat lipsei noastre de efort . Dacă ne străduim să-L cunoaștem pe Dumnezeu, întunericul va dispărea. Dar el vorbește uneori despre un întuneric mai ultim, care este misterul în care este învăluit Dumnezeu. Despre aceasta spune în *Comentariul la Ioan:*

Dacă cineva reflectă că bogăția a ceea ce există în Dumnezeu de contemplat și cunoscut este de neînțeles pentru natura umană și poate pentru toate ființele care se nasc, în afară de Hristos și Duhul, se va înțelege cum Dumnezeu este învăluit în întuneric, căci nimeni nu poate formula vreo concepție suficient de bogată pentru a-I face dreptate. Atunci, în întuneric, El și-a făcut ascunzătoarea; El a făcut-o astfel pentru că nimeni nu poate ști totul despre Acela care este în infinit . (II. xxviii: GCS, 85)

Dar el spune câteva rânduri mai târziu:

Într-un mod mai paradoxal, aș spune și despre întunericul luat în sensul bun că se grăbește spre lumină, apucând-o și devenind lumină pentru că, nefiind cunoscut, întunericul își schimbă valoarea pentru cel care acum nu vede, în așa fel încât, după instruire, el declară că întunericul care era în el a devenit lumină odată ce a fost cunoscut.

Origen pare reticent în a întreține noțiunea de incognoscibilitate supremă a lui Dumnezeu. Și spre deosebire de Filon și Grigorie de Nyssa, de exemplu, pentru care Dumnezeu *este* de necunoscut, Origen vorbește destul de ușor despre „a cunoaște pe Dumnezeu" sau „a-l vedea pe Dumnezeu". Doar rar ridică problema implicațiilor infinității lui Dumnezeu , în timp ce în *De Principiis* (II. iv. 1; IV. iv. 8) el pare cu siguranță nemulțumit de o astfel de idee.

Ce înseamnă Origen prin „cunoașterea lui Dumnezeu", prin contemplarea lui Dumnezeu? Este clar din *Comentariul la Ioan* (XIX. iv) că Origen este conștient

56Deci Daniélou, *Origene*, 296.

de faptul că folosirea biblică a „cunoaștere” înseamnă mai mult decât recunoașterea intelectuală. Și el folosește acest lucru în explicația sa despre ceea ce se înțelege prin „cunoașterea lui Dumnezeu”. A-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a fi cunoscut de Dumnezeu și asta înseamnă că Dumnezeu este unit cu cei care-L cunosc și le dă o parte în divinitatea Sa. Deci, cunoașterea lui Dumnezeu înseamnă divinizare, *teopoieza* . A-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a avea chipul lui Dumnezeu, care suntem noi, reformat după asemănare: chipul este desăvârșit astfel încât să fim asemenea lui Dumnezeu. Și contemplația este mijlocul pentru aceasta, căci contemplația este, pentru Origen, o viziune *transformatoare* . Vorbind despre transfigurarea feței lui Moise când a intrat în tabernacol, el spune:

> Conform sensului literal, ceva mai divin decât manifestarea care s-a petrecut în cort și templu a fost adus în efect în fața lui Moise, care s-a asociat cu natura divină. Conform sensului spiritual, acele lucruri care sunt cunoscute în mod clar despre Dumnezeu și care sunt văzute de o minte învrednicită printr-o curăție prea mare, se spune că sunt slava lui Dumnezeu care se vede. Deci mintea, purificată și trecând dincolo de orice material, astfel încât să-și desăvârșească contemplarea lui Dumnezeu, este divinizată în ceea ce contemplă. *(Comunicare la Ioan* XXXII. xxvii: GCS, 472)

Cu toate acestea, această idee de transformare a contemplației este aplicată și Cuvântului însuși, care, spune Origen, nu ar rămâne divin *(theos* — fără un articol) decât dacă „a rămas în contemplarea neîntreruptă a adâncurilor paterne” *(Comm. la Ioan* II. ii: GCS, 55). Deci avem o viziune asupra lumii care, în unele privințe, amintește de cea a lui Plotin. Există Dumnezeu suprem, *ho theos,* Unul, Tatăl. Există Cuvântul, care își trage divinitatea din contemplarea Tatălui (atât contemplația, cât și divinitatea care rezultă din această ființă, în acest caz, indefectibilă). Și apoi este tărâmul ființelor spirituale, *logikoi,* care, prin contemplarea Cuvântului (și prin el a lui Dumnezeu), sunt divinizate.

Putem vedea pe Origen ca un fondator al tradiției misticismului intelectualist care a fost dezvoltat și lăsat moștenire Bisericii Răsăritene de către Evagrie. În această tradiție, uniunea contemplativă este unirea nousului , punctul cel mai înalt al sufletului, cu Dumnezeu printr-o viziune transformatoare. Și într-o astfel de unire, *nous-ul își* găsește adevărata natură; nu trece din sine în celălalt; nu există extaz. De asemenea, Dumnezeul cu care sufletul este unit nu este de necunoscut. În consecință, întunericul este o etapă care este lăsată în urmă în ascensiunea sufletului: nu există întuneric suprem în Dumnezeu. Avem un misticism al luminii. Origen, însă, nu este pur și simplu precursorul unei singure tradiții, ci al întregii tradiții mistice creștine. Chiar dacă, după cum vom vedea, teologia

mistică ulterioară a dezvoltat sublinii care sunt destul de diferite de cele pe care le găsim la Origen, totuși ele se dezvoltă în cadrul oferit de el.

Ortodoxia Nicenă

SINODUL DE LA Niceea, ținut în 325, marchează o cotitură în istoria teologiei creștine. Natura precisă a diferenței dintre ortodocși și arieni, dintre Alexandru și Atanasie, pe de o parte, și Arie, pe de altă parte, a făcut obiectul multor dezbateri academice. Punctul de diferență este clar: pentru ortodocși, Cuvântul sau Fiul era de o singură substanță *(homoousios)* cu Tatăl; pentru arieni era o creatură, deși una foarte exaltată. Dar, așa cum a scris odată EL Mascall, „cauzele dezacordurilor creștine se găsesc mai degrabă în acordurile creștinilor decât în dezacordurile lor” [1] — ceea ce avem în comun duce la dezacord. Să aplicăm această perspectivă la controversa ariană: despre ce au fost de acord Arie și Atanasie?

Găsim, între ei, un acord izbitor asupra chestiunii creației: atât Atanasie, cât și Arie au o doctrină foarte clar articulată despre creatio *ex nihilo.* Acest lucru poate să nu pară foarte surprinzător până când nu se realizează că doctrina era necunoscută filozofiei păgâne și a apărut doar încet și nesigur în teologia creștină timpurie. Chiar și atunci când este afirmat verbal, poate exista încă incertitudine cu privire la faptul dacă este implicată o doctrină strictă a creației din nimic.[57] [58] Cu Atanasie și Arie nu există nicio îndoială, pentru că ei enumeră alternativele și le resping.[59] Creație *ex nihilo*

57 EL Mascall, *Recuperarea unității* (Londra, 1958), 2.

58 Vezi G. C. Stead, „Platonismul lui Arius”, *JTS* XV (1964), 25 f. Mai general despre problema doctrinei creștine a creației *ex nihilo,* vezi RM Grant, *Miracle and Natural Law in Greeco-Roman and Early Christian Thought* (Amsterdam, 1952), 133-52.

[59] Pentru Atanasie, vezi *De Incarnatione* 2, iar pentru Arie, scrisoarea lui către Eusebiu de Nicomedia în H.-G. Opitz, *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites (Athan asius Werke* III/1 (Berlin și Leipzig, 1934)), Urkunde 1 și scrisoarea sa către Alexandru de Alexandria (Urkunde 5).

înseamnă pentru ei că există un contrast complet între Dumnezeu și ordinea creată, între necreat și auto-subsistent și ceea ce este creat din nimic prin voința lui Dumnezeu. Nu există o zonă intermediară între Dumnezeu și lume. Primele încercări ale creștinilor de a formula o înțelegere a relației lui Dumnezeu cu lumea au făcut uz de o astfel de zonă intermediară, pe care au identificat-o cu Logosul *lui* Dumnezeu (o idee găsită în platonismul mijlociu [60]). Problema pusă de controversa ariană a fost cum să regândim înțelegerea relației lui Dumnezeu cu lumea, acum că nu mai putea fi admisă o astfel de zonă intermediară, iar concluziile unei astfel de regândiri au fost dramatice: Arie a trimis Cuvântul în ordinea creată; ortodocșii l-au trimis pe tărâmul (acum strict) divin. Niceea poate fi văzută, așa cum a spus Friedo Ricken, ca o „criză pentru platonismul creștin timpuriu".[61] Ortodocșii s-au eliberat de un aspect al platonismului, ale cărui implicații le-au înțeles acum pe deplin și au atins un nou nivel de claritate în înțelegerea lor a revelației lui Dumnezeu creștin.

Dacă doctrina creației ex *nihilo* a avut implicații profunde pentru teologia dogmatică, ea, din aceleași motive, a afectat profund teologia mistică, deoarece a ridicat întrebări fundamentale cu privire la modelul platonician de gândire pe care l-am găsit deja în teologia mistică creștină. Accentul acestei întrebări a fost doctrina *contemplației.* După cum am văzut, contemplarea a fost un principiu unificator în cosmosul lui Origen: ea lega lumea spirituală de la Tatăl până la cel mai de jos al *logicii.* Așa cum Cuvântul s-a ținut strâns de divinitate prin „contemplarea neîntreruptă a adâncurilor paterne", tot așa *logikoi* a devenit divin prin contemplarea Logosului . În spatele acesteia se afla ideea platoniciană a rudeniei sufletului cu divinul: această rudenie a făcut posibilă contemplarea și care s-a realizat în contemplare. Dar o asemenea idee despre rudenia sufletului cu divinul a fost distrusă de doctrina *creatio ex nihilo.* Nici pentru Platon, nici pentru Origen nu au fost create suflete: au fost preexistente și nemuritoare. Cea mai fundamentală distincție ontologică într-o astfel de lume a fost între spiritual și material. Sufletul aparținea tărâmului anterior, în contrast cu corpul său care era material: sufletul aparținea tărâmului divin, spiritual și a fost prins în tărâmul

60 de exemplu în Filon: vezi mai sus, 26.

[61] „Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus", *Theologie und Philosophie* 44 (1969), 321-41.

material doar prin asocierea sa cu corpul.[62] [63] Dar doctrina creației ex *nihilo* implică că cea mai fundamentală diviziune ontologică este între Dumnezeu și ordinea creată, căreia din urmă îi aparțin atât sufletul, cât și trupul. Sufletul nu are nimic în comun cu Dumnezeu; nu există nicio rudenie între ea și divin. Înrudirea sa este cu trupul său, în virtutea creației lor comune, mai degrabă decât cu Dumnezeu. Contemplarea nu mai poate realiza o rudenie cu divinul, pentru că nu există o astfel de rudenie: și, odată ce acest lucru este înțeles, această premisă particulară a doctrinei contemplației pentru un astfel de Origen este înlăturată.

Este clar, deci, că înțelegerea semnificației radicale a doctrinei *creatio ex nihilo,* care a dus la controversa ariană și la Sinodul de la Niceea, a avut implicații la fel de profunde pentru teologia mistică. Într-adevăr, această „criză pentru platonismul creștin timpuriu" a fost simțită cel mai profund în domeniul teologiei mistice și acolo și-a găsit soluția cea mai fundamentală.

ATANAZIE

Teologul al cărui nume este cel mai strâns asociat cu Ortodoxia de la Niceea este Atanasie, care a participat la Sinod în calitate de diacon în compania lui Alexandru, Patriarhul Alexandriei, căruia mai târziu (328) l-a succedat. Transformarea adusă tradiției origeniste prin aprecierea semnificației radicale a doctrinei *creatio ex nihilo* poate fi văzută în tratatul său timpuriu în două părți numite *Contra Gentes* și *De Incarnatione.7* În *Contra Gentes* îl vedem pe Athanasius, tânărul Originist. Sufletul a căzut de la nivelul *nous* la nivelul *psihicului* - în mod direct origenist - și, ca *psihic,* este implicat în corp. Sufletul poate realiza din nou unirea cu Dumnezeu prin intermediul contemplației. Într-adevăr, în relatarea sa despre aceasta, Atanasie este mai origenist decât Origen, deoarece accentul pe care Origen îl pune pe încrederea sufletului în mila lui Dumnezeu în întoarcerea lui la Dumnezeu lipsește. Dar, dacă ne

[62] Aceasta este o fi rmată destul de inconfundabil de Platon în *Phaedo* 78 D-80 C.

[63] Vezi J. Roldanus, *Le Christ et l'homme dans la theologie d'Athanase d'Alexandrie* (Leiden, 1968), 11-123, precum și articolul meu (pentru dovezile pe care le aduce de la Athanasius, deși nu pentru concluzia sa), „The Concept of the soul in Athanasius *" Contra Gentes-De Incarnationeters,* 116unuch, 227-31.

întoarcem la *De Incarnatione,* tabloul se schimbă radical. Sufletul din *De Incarnatione* este creat *ex nihilo,* este fragil și depinde de harul lui Dumnezeu chiar și pentru statornicie înainte de cădere. După cădere, asemănarea cu chipul sufletului cu Dumnezeu este atât de deteriorată, încât întruparea însuși chipului lui Dumnezeu – *Logosul* – după modelul căruia sufletul a fost modelat inițial, este necesară pentru ca omul să fie mântuit. Contemplarea nu mai este un mijloc de divinizare: este pur și simplu una dintre activitățile sufletului divinizat. Sufletul nu mai este divinizat prin ceea ce contemplă, ca la Origen. Mai degrabă, pentru a-l cita pe Atanasie: „Cuvântul s-a făcut om pentru ca noi să devenim divini; El s-a revelat printr-un trup pentru ca noi să primim o idee despre Tatăl nevăzut" (De *Incarnatione,* 54).

Această schimbare de la Originistul *Contra Gentes* la cel mai caracteristic Athanasian *De Incarnatione* este permanentă: nicăieri în scrierile lui Athanasius nu mai găsim ideea de a diviniza contemplarea. Într-adevăr, în *Viața sa Sfântului Antonie,* nu există, în mod surprinzător, deloc nici o mențiune despre *theoria,* contemplație. S-ar putea spune că există în Atanasie o reacție împotriva lui Origen care este în același timp anti-mistică. Și rădăcina acestei reacții stă în percepția că sufletul nu este în niciun fel connatural cu Dumnezeu și, cu siguranță, nu este co-etern cu el. Afirmarea clară a doctrinei *creatio ex nihilo* care, de la Atanasie încolo, devine o premisă acceptată în teologia patristică, a scos la iveală o prăpastie ontologică între Dumnezeu și creatură și, *a fortiori* , între Dumnezeu și suflet. Și aceasta l-a determinat pe Atanasie să suspecteze orice misticism prin care sufletul devine divin prin contemplare. Deci, la un nivel, el a făcut o ruptură completă cu tradiția platoniciană. Premisele doctrinei platoniciene despre contemplare sunt acum negate sistematic. La urma urmei, sufletul nu este connatural cu divinul și, prin urmare, contemplarea nu este acea activitate prin care devine divin. Divinizarea este un rezultat al Întrupării: este un act de har, în sensul cel mai deplin al cuvântului. Iar divinizarea nu se referă la o relație *directă* între suflet și Dumnezeu, ca în teoria contemplației a lui Origen. Sufletul este divinizat, sau mai bine, omul este divinizat, pe măsură ce este readus la conformitate cu chipul lui Dumnezeu, adică Cuvântul, prin condescendența Cuvântului însuși față de starea noastră căzută în Întrupare.

Dar, în *Contra Gentes,* Athanasius introduce o metaforă pentru asemănarea sufletului cu Dumnezeu, care l-ar fi putut ajuta să facă o punte

între teologia mistică origenistă și una bazată ferm pe intuițiile ortodoxiei niceene. El vorbește despre sufletul „fiind o oglindă în care poate vedea imaginea Tatălui" *(Contra Gentes* 8). Iar mai târziu, în aceeași lucrare, el spune: „Deci, când sufletul a îndepărtat orice pată de păcat cu care este nuanțat și păstrează curat numai ceea ce este în chip, atunci când aceasta strălucește, poate contempla cu adevărat ca într-o oglindă Cuvântul, chipul Tatălui, și în El să mediteze la Tatăl, al cărui chip este Mântuitorul" (CG 34). Această idee a sufletului ca o oglindă care, atunci când este pură, poate reflecta chipul lui Dumnezeu pare a fi originală pentru Atanasie. (Există indicii slabe în Teofil și Plotin, dar nimic la fel de clar și distinctiv precum găsim în Atanasie.)

Pentru a înțelege această metaforă, trebuie să apreciem mai întâi modul în care grecii au înțeles imaginile în oglindă. Potrivit lui Platon, care discută întrebarea într-o anexă la *Timeu* (46 d.Hr.), ce se întâmplă atunci când vedem o imagine într-o oglindă este că lumina din ochi se întâlnește cu lumina din lucrul văzut pe suprafața oglinzii, iar aceste două seturi de raze de lumină se amestecă acolo, formând imaginea în oglindă pe care o vedem. Deci imaginea în oglindă există de fapt, se formează pe suprafața oglinzii; nu este, ca în înțelegerea noastră modernă a acestor fenomene, o iluzie cauzată de razele de lumină reflectate de suprafața oglinzii. Este important să ne dăm seama de acest lucru, căci altfel, este dificil să vedem că atunci când Părinții au vorbit despre sufletul care reflectă imaginea lui Dumnezeu ca pe o oglindă, ei foloseau o analogie pentru a explica modul în care sufletul este chipul lui Dumnezeu. Așadar, cunoașterea de sine implică cunoașterea lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu a făcut sufletul să reflecte imaginea Lui. Ideea sufletului ca o oglindă care îl reflectă pe Dumnezeu este astfel pentru Părinți (deși nu pentru noi, cu înțelegerea noastră diferită a modului în care funcționează oglinzile) o metaforă care vede sufletul ca o imagine reală, deși dependentă, a lui Dumnezeu și sugerează, de asemenea, că această imagine a lui Dumnezeu din suflet este percepută în cunoașterea de sine.

Așadar, metafora lui Atanasie despre suflet ca o oglindă în care este reflectat Dumnezeu sugerează că există o asemănare reală între suflet și Dumnezeu și păstrează noțiunea că autocunoașterea este ea însăși un mod de a-L cunoaște pe Dumnezeu. Dar face acest lucru fără a sugera că există o rudenie *naturală* între suflet și Dumnezeu. Nu există continuitate ontologică între imaginea din oglindă și cea a căreia aceasta este imaginea; deci, în cazul sufletului care reflectă imaginea lui Dumnezeu,

această asemănare dezvăluie o deosebire mult mai profundă la nivel de substanță. Pe această înțelegere, *teopoieza,* divinizarea nu vor însemna redescoperirea vreunei legături între suflet și Dumnezeu, ci mai degrabă că, pe măsură ce este purificat , sufletul reflectă mai exact chipul lui Dumnezeu, sau devine mai cu adevărat acea imagine. Avem, deci, o adaptare a unei teme platoniciene familiare, în timp ce percepția fundamentală a ortodoxiei niceene asupra semnificației radicale a doctrinei *creatio ex nihilo* nu este deloc neclară. Atanasie însuși nu a dezvoltat această idee, dar a lăsat moștenire succesorilor săi o metaforă pentru a descrie asemănarea sufletului cu Dumnezeu de care ei aveau să o folosească.

GREGORI DE NYSSA

În teologia mistică, ca și în multe aspecte ale teologiei dogmatice, Grigore de Nyssa este cel care a dezvoltat moștenirea atanaziană. Unul dintre cei trei Părinți cunoscuți sub numele de Părinții Capadocieni (ceilalți doi fiind fratele său, Vasile cel Mare și Grigore Nazianzen), Grigore de Nyssa a fost un oponent al ultimilor reprezentanți ai tradiției ariene și a consolidat astfel realizarea Niceei. Ca teolog speculativ, el a fost cu siguranță cel mai mare dintre cei trei, deși inferior celorlalți doi în abilitățile retorice și capacitatea de organizare.

Teologia lui Grigorie este profund Niceeană și, mai precis, profund Atanaziană. Pentru el, nu mai puțin decât pentru Atanasie, sufletul, împreună cu toate celelalte făpturi, este creat din nimic. În dezvoltarea unei diviziuni ierarhice a ființei, el folosește distincția platoniciană dintre realitatea inteligibilă și cea sensibilă, dar, în timp ce în platonism această distincție este fundamentală, pentru Grigore domeniul inteligibil este împărțit în necreat și creator, pe de o parte, și, pe de altă parte, ceea ce este creat - și aceasta este diviziunea fundamentală. Astfel, distincția dintre realitatea necreată, inteligibilă, căreia îi aparțin numai membrii Sfintei Treimi și ordinea creată, trece chiar și în distincția platoniciană dintre inteligibil și sensibil. Pârapa dintre necreat și creat este pentru Grigore astfel încât nu există posibilitatea ca sufletul să treacă peste el: nu există extaz, în care sufletul își părăsește natura creată și trece în necreat.

Această respingere a posibilității extazului îl marchează pe Grigore de Nyssa din misticismul păgân al platonismului și neoplatonismului (deși nu din Origen sau Filon). Uneori se sugerează că poziția fundamentală a lui Grigore face imposibil orice misticism real . [8] Dar mi se pare că, dimpotrivă, conștientizarea prăpastiei de nerezolvat dintre necreat și creat implicată de doctrina radicală a *creatio ex nihilo* conferă misticismului său caracterul său aparte și îl face să se concentreze cu atât mai clar pe însăși inima misticismului: o experiență de imediatitate cu Dumnezeu Însuși în dragoste. Înțelegerea lui despre această doctrină a creației din nimic înseamnă că nu există niciun punct de contact între suflet și Dumnezeu și, prin urmare, Dumnezeu este total de necunoscut pentru suflet, iar sufletul nu poate avea nicio experiență cu Dumnezeu decât în măsura în care Dumnezeu face posibilă o astfel de experiență. Necunoașterea lui Dumnezeu este cea care conduce la insistența lui Grigorie că doar în virtutea Întrupării, numai pentru că Dumnezeu S-a manifestat – și iubirea Sa – printre noi, îl putem cunoaște deloc. Pe măsură ce sufletul răspunde la iubirea lui Dumnezeu, pe măsură ce se apropie de Dumnezeul necunoscut, el intră într-un întuneric din ce în ce mai adânc și Îl cunoaște într-un mod care depășește cunoașterea.

Modelul pentru tratarea lui Grigorie a teologiei mistice este, inevitabil, Origen. Multe dintre temele pe care le-am discutat în ultimul capitol apar din nou în Grigory. Dar ele sunt transformate, iar acest lucru reiese în tratarea lui a celor trei căi, pe care Origen le numește căile eticii, ale contemplației naturale și, în final, *enop tike.* Asemenea lui Origen, Grigorie raportează această cale triplă la cele trei cărți ale Înțelepciunii: Proverbe, Eclesiastul și Cântarea Cântărilor; și, ca și Origen, vede aceste trei etape corespunzătoare creșterii spirituale a omului, care trece de la pruncie (Proverbe), prin tinerețe (Eccles.) până la maturitate (Cântarea Cântărilor). Este, totuși, mai puțin

[s] Despre aceasta vezi cele două articole extrem de interesante ale lui CW Macleod în *JTS: <m°vms:* a study in Ancient Mysticism' (XXI (1970), 43-55) și art. cit., capitolul 4, n. 11.

clar la Grigore că aceste trei căi sunt strict *succesive,* ca la Origen. De exemplu, se spune că prima cale este calea purificării , dar și a iluminării, care este și caracteristică celei de-a doua căi. Există, deci, cel puțin o suprapunere între cele trei moduri. Dar se pare că adevărata stare a unor lucruri este mai degrabă că aceste trei căi nu sunt atât trei *etape* , cât trei

momente în apropierea sufletului de Dumnezeu.

Că așa este, poate fi văzut dacă observăm un alt contrast izbitor între Origen și Grigorie în înțelegerea lor a ascensiunii sufletului. Pentru Origen, în primul rând, sufletul este pregătit pentru contemplare ; în a doua puterea de contemplare se dezvoltă treptat; iar în a treia puterile contemplative ale sufletului se concretizează. Sufletul învață să contemple și, prin aceasta, își descoperă adevărata natură (doctrina lui Origen aici este dezvoltată în continuare de Evagrius, așa cum vom vedea în capitolul următor). Dar pentru Grigorie contemplarea, *theoria* , nu este scopul ascensiunii sufletului. Mai degrabă există atât o latură activă, cât și una contemplativă în fiecare moment al ascensiunii sufletului. În primul rând, latura activă se găsește în procesul de purificare, iar latura contemplativă în percepția sufletului că numai Dumnezeu există cu adevărat. În orice caz, a doua cale este adevăratul loc de contemplare, căci în a treia cale sufletul trece dincolo de contemplare. În al treilea mod, Cântarea Cântărilor „inițiază înțelegerea în sanctuarul divin" și ne dă „o relatare despre căsătorie, adică despre unirea sufletului cu Dumnezeu". Pentru că Dumnezeu este de necunoscut, contemplarea este imposibilă în a treia cale, care se preocupă de Dumnezeu în Sine: este calea unirii prin iubire.[64]

Găsim un alt mod de a vorbi despre cele trei momente ale apropierii sufletului de Dumnezeu în *Omiliile lui Grigorie despre Cântarea Cântărilor.* El vorbește despre intrarea succesivă a sufletului în lumină, nor și întuneric: *phos, nephele* și *gnophos* . Aceasta este metafora călăuzitoare pentru înțelegerea de către Grigorie a celor trei moduri:

Vederea lui Moise despre Dumnezeu a început cu lumină; apoi Dumnezeu i-a vorbit într-un nor. Dar când Moise s-a ridicat mai sus și a devenit mai desăvârșit, l-a văzut pe Dumnezeu înăuntru
întunericul. Acum, doctrina care ne este predată aici este următoarea. Retragerea noastră inițială de ideile greșite și eronate despre Dumnezeu este o tranziție de la întuneric la lumină. Urmează o conștientizare mai apropiată a lucrurilor ascunse și prin aceasta sufletul este ghidat prin fenomenele senzoriale către lumea invizibilului. Iar această conștientizare este un fel de nor, care umbrește toate aparențele și, încet, călăuzește și obișnuiește sufletul să privească spre ceea ce este ascuns. Apoi sufletul progresează prin toate aceste etape și merge mai sus și, pe

[64] Pentru a treia cale ca tărâm al unirii și al iubirii, vezi în special J. Daniélou, *Platonisme et Theologie Mystique* (edd. a II-a, Paris, 1953), 199-208. Aceasta este cea mai importantă lucrare despre teologia mistică a lui Grigorie.

măsură ce părăsește mai jos tot ceea ce natura umană poate atinge, ea intră în camera secretă a cunoașterii divine și aici este tăiată din toate părțile de întunericul divin. Acum ea lasă în afară tot ceea ce poate fi înțeles de simț sau de rațiune și singurul lucru care i-a rămas pentru contemplare este invizibilul și neînțelesul. Și aici este Dumnezeu, așa cum ne spun Scripturile în legătură cu Moise: „Dar Moise s-a dus la norul întunecat în care era Dumnezeu". (Exod. 20:21) *(Comm. despre Cântarea* XI: 1000-1)[65]

Progresul este un progres de la lumină la întuneric din ce în ce mai adânc. Etapa inițială este îndepărtarea întunericului *(skotos)* al erorii prin lumina adevărului. Dar, de atunci încolo, cu cât sufletul progresează mai mult, cu atât mai adânc este întunericul în care intră, până când în cele din urmă sufletul este tăiat de tot ce poate fi înțeles de simț și rațiune. Contrastul cu Origen este complet. În timp ce pentru Origen sufletul urmărește o cale de creștere a luminii - întunericul pe care îl întâlnește este dizolvat pe măsură ce progresează mai departe - cu Grigore sufletul călătorește din ce în ce mai adânc în întuneric. Paralela cu Filon este, de asemenea, evidentă, motivul fiind acordul esențial al lui Philon și Grigorie despre incomprehensibilitatea lui Dumnezeu față de Origen. Grigorie, însă, mi se pare că merge mai departe decât Philon, fiind capabil să dea un conținut mai mare ideii sale de a intra în întunericul divin.

Găsim aceleași trei etape ale Luminii, Norului și Întunericului în *Viața lui Moise a lui Grigore,* unde legătura dintre aceste etape și evenimentele vieții lui Moise este oarecum mai clară decât în pasajul citat, Lumina referindu-se la revelația lui Dumnezeu despre Sine lui Moise în Rugul Aprins, iar Norul și Întunericul, referindu-se la cei doi din Muntele lui Moise, în cel de-al doilea păcat. ca răspuns la cererea lui de a vedea chipul lui Dumnezeu, Moise este așezat într-o crăpătură a stâncii și vede părțile din spate ale lui Dumnezeu în timp ce trece.

În relatarea rugului aprins din cea de-a doua parte alegorică a *vieții lui Moise,* Grigorie spune:

65 Aici, ca practic în fiecare citare lungă din Gregory, am folosit excelenta traducere a lui Musurillo din J. Danielou, *From Glory to Glory* (Londra, 1962), care conține o serie lungă de extrase din scrierile lui Grigore care ilustrează teologia sa mistică, precum și o excelentă introducere a lui Danielou. Am folosit ediția critică a operei lui Gregory de W. Jaeger (publicată de Brill of Leiden, 1960 și urm .), cu excepția *vieții lui Moise,* pentru care am folosit ediția lui Danielou *(Sources Chrétiennes* I, ed. a 3-a, 1968). Pentru claritatea referințelor, a fost adesea dat numărul coloanei volumului relevant din Migne, care este tipărit în marginea edițiilor critice moderne.

Din această lumină învățăm ce trebuie să facem pentru a sta în razele luminii adevărate, căci nu putem urca la acea înălțime, unde se vede lumina adevărului, cu pantofi în picioare, adică dacă nu se îndepărtează acoperirea moartă și pământească a pieilor de la picioarele sufletului, acel acoperământ cu care era îmbrăcată natura noastră la început, când am fost dezgoliți de voința noastră divină. Deci, când vom face aceste lucruri, cunoașterea adevărului va apărea, manifestându-se. Căci recunoașterea a ceea ce este devine o purificare din părerea despre ceea ce nu este... Mi se pare, deci, că marele Moise a învățat în această teofanie să știe că niciunul dintre lucrurile pe care simțurile le percep sau pe care le contemplă inteligența nu există cu adevărat, ci doar ființa transcendentă și sursa universului de care depind toate.

(Viața lui Moise II. 22, 24)

Prima cale , calea Luminii, este modul în care sufletul se întoarce de la realitatea falsă la Dumnezeu, singura realitate adevărată. Cele două laturi, activă și contemplativă, ale acestui mod sunt clare: latura activă este purificarea și restaurarea în noi a imaginii divine. Danielou rezumă scopul primului drum în două cuvinte, *apatheia* și *parresia,* seninătatea și îndrăzneala: astfel pregătit sufletul este gata să se apropie de Dumnezeu. Latura contemplativă a primei căi este strâns legată de latura activă, deoarece este recunoașterea faptului că numai Dumnezeu există cu adevărat, că el este singurul obiect demn al iubirii sufletului. De asemenea, Grigorie, urmând lui Origen, raportează primul mod, constând în purificare și iluminare, cu sacramentul Botezului și, într-adevăr, în toată teologia sa mistică există preocuparea de a o raporta la viața sacramentală a Bisericii.

A doua cale este calea Norului. Ca și în cazul lui Origen, Grigorie vede a doua cale - discutată de Solomon în Eclesiastul - ca fiind perioada în care sufletul învață deșertăciunea lucrurilor create și, de asemenea, împărtășește cu Origen o înțelegere mai pozitivă a acestui mod. Sufletul curat nu învață pur și simplu deșertăciunea tuturor lucrurilor create, ci învață și să vadă în ele o manifestare a slavei lui Dumnezeu . Când Grigore vorbește despre aceasta, el vorbește despre „contemplarea realității adevărate" și „cunoașterea realității inteligibile". A doua cale, deci, este tărâmul *teoriei platonice:* contemplarea tărâmului realității autentice, a Formelor. În primul rând, observăm că *teoria platoniciană* nu este capătul drumului după Grigore; mai degrabă aparţine etapei intermediare. În etapa finală , după cum vom vedea, trecem dincolo de *teorie* . Există aici un contrast izbitor nu doar cu Platon, ci și cu Origen

(și și mai accentuat cu Evagrie). Contemplarea este o etapă pe drum, nu finalul.

Dar propriul tratament de către Grigore a *teoriei* în al doilea mod este în sine interesant. Nu este deloc sistematic; el se referă frecvent la el și îl face să servească o varietate de scopuri. Uneori parcă avem o simplă transpunere a unei teme platoniciene; mai des, doctrina lui Grigore este că sufletul purificat poate vedea slava lui Dumnezeu manifestată în creația sa. Aceasta este interpretarea pe care o dă trâmbițelor pe care le-a auzit Moise la prima sa urcare pe Muntele Sinai:

Acum cred că trâmbița cerească poate fi interpretată... ca un ghid în progresul nostru spre spiritual. În acest sens, s-ar referi la armonia splendidă a lumii care proclamă înțelepciunea care strălucește în univers și vorbește despre măreția slavei lui Dumnezeu reflectată în lucrurile vizibile. Așa se spune: cerurile arată slava lui Dumnezeu. Există trâmbița care sună tare care rostește solia divină în tonuri clare și de apel, așa cum spune unul dintre profeți: Cerurile au trâmbițat de sus. Când auzul inimii a fost purificat , atunci un om va auzi acest sunet – adică contemplarea universului din care ne derivăm cunoștințele despre atotputernicia divină – și prin aceasta el este condus în spirit să pătrundă în tărâmul în care există Dumnezeu. Acest tărâm pe care Scripturile îl numesc un nor întunecat *(gnophos).* Și prin aceasta se înțelege invizibilitatea și neînțelegerea lui Dumnezeu. În acest întuneric el vede tabernacolul care nu este făcut de mâini omenești, așa cum am spus, arătând mai târziu o imitație materială celor de dedesubt. *(Viața lui Moise* II. 168-169)

În acest pasaj sunt făcute câteva puncte despre natura contemplării în al doilea mod. Mențiunea întunericului *(gnophos)* ne amintește de un punct pe care l-am observat deja, că la Grigorie cele trei căi nu sunt strict succesive, ci se umbră una în alta - semnificația contemplării naturale iese la iveală doar pe măsură ce trecem dincolo de ea și sunt precipitate în întunericul unde este Dumnezeu și unde contemplarea este imposibilă. Dar în acest întuneric, adică pe măsură ce ne apropiem de Dumnezeu, începem să discernem acolo ceea ce Grigore, citând pe Evrei, numește „cortul nefăcut de mână". Și descoperind acest lucru, găsim semnificația cea mai profundă a contemplației naturale. Grigore continuă:

Luând un mic indiciu de la Pavel, care a dezvăluit parțial misterul implicat aici, vom spune că prin acest simbol Moise a fost instruit în așteptarea acelui Cort care îmbrățișează universul: și acesta este Hristos, Puterea și Înțelepciunea lui Dumnezeu, Care, fiind în propria Sa ființă, nefiind făcut de mâna omului, a primit o existență creată când avea să-și construiască cortul între noi. Astfel, același

tabernacol este, într-un anumit sens, atât creat, cât și necreat: necreat în preexistența Sa, El primește o subzistență creată tocmai în acest tabernacol material. Această doctrină nu este, desigur, obscură pentru cei care au primit tradiția autentică a acestui mister al credinței noastre. Căci unic mai presus de toate este Cel care a existat înaintea tuturor veacurilor și a venit la sfârșitul tuturor veacurilor. Nu avea nevoie de existență în timp; căci cum ar avea nevoie Cel care a existat înainte de toate timpurile și toate veacurile de o naștere în timp? Dar de dragul nostru El a acceptat să se nască printre noi, care pierdusem existența prin abuzul libertății noastre, pentru ca El să poată readuce la existență tot ceea ce s-a rătăcit de la ea. Este, deci, Dumnezeu, Unul-Născut, Care cuprinde în Sine întregul univers, Care și-a zidit propriul cort între noi. *(Viața lui Moise* II. 174-177)

Prin aceasta trebuie să înțelegem că *theoria* are ca obiect nu doar principiile *(logoi)* care se află în spatele lumii pe care a creat-o Dumnezeu, ci și Cuvântul (Logos) prin care această lume a fost creată; și nu numai Cuvântul ca Creator, ci și ca Întrupat. Obiectul *teoriei* nu este Dumnezeu așa cum este El în Sine - pentru că acest lucru este imposibil, deoarece Dumnezeu este de necunoscut - ci Dumnezeu așa cum El s-a manifestat nouă prin energiile Sale divine, în crearea lumii și în mântuirea ei. În această contemplare ținem companie cu îngerii. După cum spune Danielou, această contemplare:

are ca obiect realități umane, dar văzute în perspectiva lor cerească. Know Ledge are atunci un sens precis. Nu este nici cunoaștere a lui Dumnezeu, *teologia,* căci Dumnezeu rămâne inaccesibil; nici nu mai este o cunoaștere obișnuită a lucrurilor umane: este cunoașterea supranaturală a planului lui Dumnezeu, a *oikonomiei,* a istoriei creaturilor spirituale. Și propria sa sferă este cea a îngerilor.[66]

A treia cale este intrarea în întuneric *(gnophos).* Iată cum descrie Grigore intrarea lui Moise în Norul Întunecat:

Dar ce semnificație are acum intrarea lui Moise în întuneric și viziunea lui Dumnezeu de care sa bucurat în ea? Textul de față (Exod. 24:15) ar părea a fi oarecum în contradicție cu apariția divină pe care a văzut-o înainte. Acolo L-a văzut pe Dumnezeu în lumină, pe când aici Îl vede în întuneric. Dar, prin urmare, nu ar trebui să credem că aceasta contrazice întreaga succesiune de lecții spirituale pe care am luat-o în considerare. Căci textul sacru ne învață aici că cunoașterea spirituală apare mai întâi ca o iluminare în cei care o experimentează. Într-adevăr, tot ceea ce se opune evlaviei este conceput ca întuneric; a evita întunericul

[66] Daniélou, *Platonisme,* 150.

înseamnă a împărtăși în lumină. Dar pe măsură ce sufletul progresează și printr-o concentrare mai mare și mai perfectă ajunge să aprecieze ce este cunoașterea adevărului, cu atât se apropie mai mult de această viziune și cu atât mai mult pare că natura divină este invizibilă. Ea părăsește astfel toate înfățișările de suprafață, nu numai cele care pot fi înțelese de simțuri, ci și cele pe care mintea însăși pare să le vadă și continuă să meargă mai adânc până când prin operarea spiritului pătrunde în invizibilul și neînțelesul și acolo îl vede pe Dumnezeu. Adevărata viziune și adevărata cunoaștere a ceea ce căutăm constă tocmai în a nu vedea, în conștientizarea faptului că scopul nostru transcende orice cunoaștere și este pretutindeni rupt de noi de întunericul neînțelesului. Astfel, acel evanghelist profund, Ioan, care a pătruns în acest întuneric luminos, ne spune că „niciun om nu L-a văzut niciodată pe Dumnezeu" (Ioan 1, 18), învățându-ne prin această negație că niciun om – de fapt nici un intelect creat – nu poate dobândi o cunoaștere a lui Dumnezeu. *(Viața lui Moise* II. 162-164)

A trece în întuneric înseamnă a trece în conștientizarea incomprehensibilității lui Dumnezeu: aici există a vedea prin a nu vedea, a cunoaște prin a necunoaște. Iar motivul este incognoscibilitatea absolută a lui Dumnezeu. Dar Grigore merge mai departe decât să spună pur și simplu că Dumnezeu este de necunoscut și că a realiza acest lucru înseamnă a trece în întunericul divin - care este posibil ceea ce a vrut să spună Philon prin asta. Așa explică Grigore cererea lui Moise de a-L vedea pe Dumnezeu față în față:

Ceea ce trăia Moise, cred, era un dor care i-a umplut sufletul pentru Binele Suprem; și acest dor era în mod constant intensificat de speranța lui în Transcendent, izvorât din frumusețea pe care o întrezărise deja; și această speranță a aprins constant dorința lui de a vedea ce era ascuns din cauza a tot ceea ce a atins la fiecare etapă. Așa se face că iubitor înfocat de frumos, primind în mod constant o imagine, parcă, a ceea ce tânjește, vrea să fie umplut de însăși impresia arhetipului. Cererea îndrăzneață a sufletului care urcă pe dealurile dorinței tinde spre bucuria directă a Frumuseții și nu doar prin oglinzi sau reflexii .

Refuzând cererea lui Moise, glasul lui Dumnezeu o acordă într-un fel, evidențiind în câteva cuvinte un abis infinit al contemplației. Căci Dumnezeu, în bunătatea Sa, a dat ca dorința lui să fie împlinită ; dar El nu a promis că dorința lui va înceta vreodată sau va fi pe deplin satisfăcută . Într-adevăr, El nu s-ar fi arătat slujitorului Său dacă viziunea ar fi fost de așa natură încât să pună capăt dorinței lui Moise; căci adevărata viziune a lui Dumnezeu constă mai degrabă în aceasta, că sufletul care ridică privirea către Dumnezeu nu încetează să-L dorească.

Și puțin mai târziu el continuă:

Nu putem concepe atunci nicio limitare într-o natură infinită : și ceea ce este nelimitat nu poate fi înțeles prin natura sa. Și astfel, fiecare dorință de Frumos care ne atrage în această ascensiune este intensificată de însuși progresul sufletului către ea. Și acesta este adevăratul sens al vederii lui Dumnezeu: să nu fi niciodată satisfăcută această dorință . Dar fixându -ne ochii asupra lucrurilor care ne ajută să vedem, trebuie să păstrăm mereu vie în noi dorința de a vedea din ce în ce mai mult. Așadar, nu poate fi pusă nicio limită progresului nostru către Dumnezeu: în primul rând, pentru că nu poate fi pusă nicio limitare asupra frumosului și, în al doilea rând, pentru că creșterea dorinței noastre pentru frumos nu poate fi oprită de niciun sentiment de satisfacție. *(Viața lui Moise* II. 231-3, 238-9)

Dorința lui Moise de a-L vedea pe Dumnezeu este în mod constant satisfăcută și totuși niciodată satisfăcută . „Moise a căutat să-L vadă pe Dumnezeu", scrie Grigore, „și aceasta este instrucțiunea pe care o primește despre cum trebuie să-L vadă: a-L vedea pe Dumnezeu înseamnă a-L urma oriunde l-ar putea duce" *(Comm. despre Cântarea* VI (888 A)).

Aceasta este doctrina lui Gregory despre ceea ce Danielou numește *epektasis*[67] (deși cuvântul apare o singură dată la Grigore într-un sens mistic, așa cum recunoaște Danielou însuși [68]). Adică, sufletul tânjește continuu după Dumnezeu, întinde continuu mâna spre cunoașterea Lui. Dar nu există nici o satisfacție ultimă, nici o uniune finală , nici un extaz în care sufletul să fie răpit din secvența temporală și să realizeze unirea. Există pur și simplu o pătrundere din ce în ce mai profundă în întuneric. Grigore dezvoltă acest lucru în tratarea sa despre căutarea mirelui de către mireasă în Cântarea Cântărilor:

Sufletul, după ce a ieșit la cuvântul iubitului ei, Îl caută, dar nu- L găsește . Ea îl cheamă, deși El nu poate fi atins prin niciun simbol verbal și i se spune de către paznic că este îndrăgostită de neatins și că obiectul dorului ei nu poate fi reținut. În acest fel, ea este, într-un anumit sens, rănită și bătută din cauza frustrării a ceea ce își dorește, acum că crede că dorința ei de Celălalt nu poate fi împlinită sau satisfăcută . Dar vălul durerii ei este îndepărtat atunci când află că adevărata satisfacție a dorinței ei constă în a continua constant căutarea și a nu înceta

67De la *ep-ek-teinomai,* a ajunge după, folosit de Sf. Paul în Phil. 3:13, „întinzându-se spre lucrurile care sunt înainte", versetul care inspiră folosirea cuvântului de către Grigorie.

68 *Platonisme,* 298 n.

niciodată în ascensiunea ei, văzând că fiecare împlinire a dorinței ei generează continuu o dorință suplimentară pentru Transcendent.

Astfel vălul disperării ei este rupt și mireasa își dă seama că va descoperi mereu din ce în ce mai mult din frumusețea de neînțeles și nesperată a Soțului ei de-a lungul eternității. Atunci este sfâșiată de un dor şi mai stăruitor, iar prin fiicele Ierusalimului îi comunică Iubitului ei dispoziţiile inimii ei. Căci ea a primit în ea săgeata specială a lui Dumnezeu, a fost rănită în inimă prin punctul de credință, a fost rănită de moarte de săgeata iubirii. Și *Dumnezeu este iubire. (Com. asupra Cântecului* XII: 1037)

Este clar că această doctrină a *epektasis* izvorăște din înțelegerea profundă a lui Grigore cu privire la prăpastia de netrecut dintre suflet și Dumnezeu, implicată de o doctrină radicală a creației din nimic, și este pentru el o alternativă la o doctrină a extazului. Totuși, în scrierile sale anterioare (de exemplu, *De Virginitate),* Grigorie vorbește despre extaz. Ar trebui atunci să vedem ceva în dezvoltarea lui Grigorie analog cu ceea ce am văzut la Atanasie: o mișcare de la o premisă mistică platoniciană la o respingere a misticismului pe baza doctrinei *creatio ex nihilo?* Poate că doctrina lui Grigorie despre *epektasis* este o respingere a misticismului ca atare și nu echivalează cu altceva decât la idealul progresului moral continuu în viața creștinului? Desigur, pare să nu fie doar respingerea uniunii extatice cu Dumnezeu, ci a oricărei idei pe care o putem ajunge la Dumnezeu: „A-l vedea pe Dumnezeu *înseamnă* a-l urma...".

Scriind înaintea lui Danielou, Urs von Balthasar are de spus despre doctrina *epektasis a lui Grigory* , pe care el o numește filozofia „devenirii și dorinței": „Este un lucru ciudat! Suntem nemulțumiți de această metafizică care absolutizează ceea ce este cel mai fundamental în noi: nemulțumirea.[69] Și continuă să sugereze că, acolo unde această metafizică a devenirii și a dorinței este greșită, este că se bazează pur și simplu pe o analiză a naturii realității creaturii. Dar este important să ne dăm seama că Grigorie nu are o astfel de metafizică: *epektasis* este un fir în gândirea lui și nu poate fi desprins de restul țesăturii. Baltha sar continuă să vorbească despre filosofia lui Grigore a imaginii și a iubirii și ceea ce găsește aici califică concluzia sa anterioară. Dar, în propria lucrare a lui Grigore, filosofia devenirii și dorința nu au stat niciodată singure și este, într-adevăr, doar un mod în care Grigore vorbește despre experiența

[69] *Presence et Pensée* (Paris, 1942), 76; vezi, de asemenea, J. Gaith, *La Conception de la liberté chez Gregoire deNysse* (Paris, 1953), 203 și urm . pentru o altă viziune și critică la adresa lui Balthasar.

sufletească a întunericului divin. Ea exprimă faptul că Dumnezeu nu poate fi înțeles, că sufletul nu poate ajunge la nici o cunoaștere finală a lui Dumnezeu, că dorul său pentru Dumnezeu nu va fi niciodată satisfăcut în cele din urmă: sufletul va fi întotdeauna inspirat de experiența lui Dumnezeu să tânjească după mai mult. Dar aceasta nu înseamnă deloc că Dumnezeu este departe de suflet și nu poate fi atins niciodată. Dimpotrivă, în întuneric Dumnezeu este prezent sufletului, iar sufletul este unit cu El. Doctrina *epektasisului* exprimă o latură a experienței sufletului despre Dumnezeu: inepuizabilitatea ei, imposibilitatea oricărei sații. Dar Grigore are cel puțin trei teme care exprimă experiența sufletului despre prezența lui Dumnezeu în întuneric: oglinda sufletului, simțurile spirituale și Cuvântul care locuiește în interior.

Ideea că sufletul îl poate contempla pe Dumnezeu în oglinda sufletului este expusă în lucrarea timpurie a lui Grigore despre Fericirile, și, de asemenea, frecvent în lucrarea sa matură, *Omiliile despre Cântarea Cântărilor.* Predica despre cea de-a șasea Fericire („Fericiți cei curați cu inima, căci ei vor vedea pe Dumnezeu") este exercitată de contradicția dintre faptul că în această Fericire viziunea lui Dumnezeu este promisă celor curați cu inima și totuși în altă parte în Scriptură se afirmă clar că Dumnezeu nu poate fi văzut. Gregory W rst sugerează un răspuns bazându-se pe distincția găsită la Philon și alții între esența lui Dumnezeu și activitățile sale. Dumnezeu este necunoscut în esența sa, totuși se face cunoscut în energiile sale (Gregorie folosește termenii *ousia* și *energeiai, iar acest pasaj este citat frecvent de scriitorii bizantini pentru a oferi sprijin pentru distincția palamita dintre esența necunoscută a lui Dumnezeu și energiile sale cognoscibile*) : „căci El este invizibil prin natură, dar devine vizibil în energiile Sale, pentru că lucrurile se pot referi la el . 1269 A).[70] Aceasta oferă o soluție simplă a paradoxului că Dumnezeu pare a fi atât de necunoscut și totuși poate fi cunoscut. Dar Grigorie nu este mulțumit , pentru că a-L cunoaște pe Dumnezeu prin activitatea energiilor sale înseamnă a deduce existența lui Dumnezeu din operațiunile sale, iar acest lucru este ceva pe care „înțelepții acestei lumi" ar putea să-l realizeze. Dar „Domnul nu spune că este binecuvântat să știi ceva despre Dumnezeu, ci să-l ai pe Dumnezeu prezent în tine" (1269

[70] H. Graefs traducere în: *Sf. Grigore de Nyssa: Rugăciunea Domnului, Fericirile (Scriitori creștini antici* XVIII, Londra, 1954), 147.

C),[71] căci, a-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a-L poseda, nu a fi informat despre El. Deci, ceea ce înseamnă Preafericirea este că „dacă inima unui om a fost curățată de orice creatură și de toate efectele nestăpânite , el va vedea Imaginea Naturii Divine în propria sa frumusețe". Deoarece sufletul este o oglindă care reflectă imaginea divină, sufletul îl poate contempla pe Dumnezeu contemplând imaginea divină prezentă în sine. Sufletul trebuie să se purifice, altfel imaginea va fi estompată și distorsionată, dar harul de a fi în imagine este un *har,* un dar de la Dumnezeu, care dă posibilitatea omului să reflecte Natura divină: „Căci Cel ce te-a făcut, a înzestrat în același timp firea ta cu această calitate minunată. Căci Dumnezeu i-a imprimat asemănarea gloriilor propriei Sale Naturi, ca și cum ar modela forma unei sculpturi în ceară" (1271 A).

În întunericul necunoscutului sufletul îl contemplă pe Dumnezeu în oglinda care este. Gabriel Horn a pus în contrast „oglinda" și „norul" drept „două feluri de a-l vedea pe Dumnezeu" ale lui Grigore, **1**[72] [73] iar Balthasar l-a urmat în înțelegerea cunoașterii lui Dumnezeu dobândite prin oglinda sufletului ca o compensare pentru imposibilitatea de a-l vedea pe Dumnezeul incognoscibil, o compensație pe care sufletul o acceptă cu resemnare. **18** Dar Leys pare să aibă dreptate când respinge această sugestie[74] și înțelegerea prin cunoașterea sufletului despre Dumnezeu prin oglindă un alt mod de a descrie experiența sufletului în întuneric, un mod care sugerează latura pozitivă a experienței . El arată că sufletul nu vede nimic în oglindă: nu există o imagine reflectată (ou... *antiprosopon theama).* Oglinda sufletului îi permite sufletului să contemple posezând în sine în mod creat ceea ce este Dumnezeu într-un mod necreat: face posibilă participarea reală la Dumnezeu, dar Dumnezeu rămâne de neînțeles.

Simpatia oglinzii se bazează pe faptul că sufletul devine asemenea lui Dumnezeu pe măsură ce se purifică prin creșterea în virtute, lucru remarcat foarte clar în următorul citat din *Comentariul cântării* :

> Există multe parfumuri diferite , nu toate la fel de parfumate, din care un anumit

71 Trans. ibid., 148.

72 'Le "Miroir", la "Nuée", deux manières de voir Dieu d'après S. Grégoire de Nysse', *Revue d'ascétique et de mystique,* VIII (1927), 113-31.

73 *Prezență,* 99.

74 R. Leys, *L'Image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse* (Bruxelles și Paris, 1951), 41 f.

amestec armonios și artistic produce un fel cu totul special de unguent numit nard, luând numele de la una dintre ierburile parfumate care sunt compuse în el. Este rezultatul multor parfumuri diferite care se unesc într-un singur parfum; și acesta este parfumul dulce pe care Mirele îl percepe cu simțuri curate. În acest text cred că Cuvântul ne învață că prin însăși natura Sa El transcende întreaga ordine și structură a universului creat, că El este inaccesibil, intangibil și de neînțeles. Dar în locul Lui avem în noi acest parfum distilat din perfecțiunea virtuților noastre; și aceasta imită în puritatea ei incoruptibilitatea Sa esențială, în bunătatea ei bunătatea Sa, în nemurirea ei nemurirea Sa, în stabilitatea ei nemutabilitatea Sa și în toate virtuțile pe care le avem noi reprezentăm adevărata Sa virtute, care, așa cum spune profetul Habacuc, acoperă toate cerurile (Hab.3:3).

Așa că atunci când mireasa le spune prietenilor Mirelui: „Nardul Meu a trimis mirosul lui" (Cant. 1:11), aceasta este lecția profundă pe care cred că ea ne-o învață. Este că, deși cineva ar putea aduna din toate diferitele pajiști ale virtuții fiecare parfum și fiecare floare de mireasmă și ar trebui să-și facă toată viața parfumată cu mirosul bun al tuturor acestor acțiuni virtuoase și să devină desăvârșit în acest fel, nici măcar el nu ar putea privi cu fermitate Cuvântul lui Dumnezeu, nu mai mult decât ar putea soarele. Dar el poate privi acest Soare din el ca într-o oglindă. Căci virtutea desăvârșită a lui Dumnezeu trimite raze de nepăcat pentru a lumina viețile celor care sunt curați; iar aceste raze fac vizibil invizibilul și ne permit să înțelegem inaccesibilul imprimând o imagine a Soarelui în oglinda sufletelor noastre. În ceea ce privește interpretarea noastră, este aproape același lucru să vorbim despre razele soarelui sau despre emanațiile virtuții sau despre parfumul parfumului. Căci indiferent care dintre aceste analogii am folosi în scopul discursului nostru, ideea de bază este una și aceeași: că tocmai prin virtuțile noastre obținem o cunoaștere a Binelui care depășește orice înțelegere, în același mod în care putem deduce frumusețea unui arhetip din imaginea lui.

(Com. despre Cântecul III: 824 AC)

Sufletul, prin virtuțile sale, participă la virtutea desăvârșită a lui Dumnezeu, parfumul său este derivat din El; iar Mirele se bucură de parfumul și frumusețea sufletului.

Aceasta duce la a doua temă prin care Grigore explorează experiența sufletească a lui Dumnezeu în Întuneric: cea a simțurilor spirituale. În altă parte în *Comentariul Cântecului,* în loc ca virtuțile sufletului să-i dea un parfum care încântă pe Mire, Cuvântul, virtuțile trezesc simțurile sufletului, astfel încât sufletul însuși să-l poată simți pe Mire. Grigore le adună într-un loc în care compară sufletul cu un crin și Cuvântul cu un măr: îl încântăm pe Mire cu parfumul nostru, dar Cuvântul (mărul) face mai mult decât încânta simțurile, oferă hrană :

Atunci mireasa recunoaște pe bună dreptate diferența dintre ea și Domnul ei. Ca Lumină, El este un obiect al frumuseții pentru ochii noștri; El este un miros dulce pentru simțul nostru al mirosului; și Viață pentru cei care se împărtășesc cu El. Cel ce Îl mănâncă, după cum spune Evanghelia, va trăi. Natura noastră umană, maturată prin virtute, devine o floare – dar ea nu oferă hrană cultivatorului, ci pur și simplu se împodobește pe sine. Căci El nu are nevoie de bunurile noastre, ci mai degrabă avem nevoie de El... (*Comm. despre Cântarea* IV: 844 B)

Mi se pare că Grigorie merge dincolo de Origen în înțelegerea sa asupra simțurilor spirituale (deși îi este în mod clar îndatorat). În timp ce Origen este mai interesat de ideea că există *simțuri* spirituale, Grigore folosește ideea pentru a explora mai profund natura experienței sufletului în întunericul divin:

Ea este cuprinsă de o noapte divină, în timpul căreia Soțul ei se apropie, dar nu Se descoperă. Dar cum poate ceea ce este invizibil să se descopere în noapte? Prin faptul că El dă sufletului un anumit simț al prezenței Sale, chiar dacă El scăpa de înțelegerea ei clară, ascunsă așa cum este El de invizibilitatea naturii Sale. *(Com. despre Cântecul* XI: 1001 î.Hr.)

În noaptea întunecată, sufletul nu poate vedea, dar ea poate *simți* prezența Cuvântului: Cuvântul „îi dă sufletului un simț al prezenței sale" *(aisthesin tina... tes parousias).* Iar simțurile pentru care Gregory manifestă cel mai mult interes sunt tocmai acelea care sunt preocupate de prezență: mirosul, gustul și atingerea sau simțirea. Am văzut exemple de simțire și miros; Grigore face, de asemenea, trimiteri frecvente la „dulcetatea" (*glukus*) a experienței sufletului despre Dumnezeu în întuneric. Grigore subliniază, se pare, că în Întuneric sufletului i se oferă o experiență a prezenței lui Dumnezeu. De asemenea, este important să remarcăm că această prezență este ceva care vine asupra sufletului: sufletul nu Îl găsește pe Dumnezeu, ci mai degrabă este găsit de El. Gândul lui Grigore se bazează aici pe venirea lui Dumnezeu printre noi în Întrupare: dorul sufletului după Dumnezeu este un răspuns la dragostea lui Dumnezeu pentru noi devenind una cu noi în Întrupare.

Aceasta ne conduce la a treia fațetă, menționată mai devreme, a înțelegerii de către Grigorie a experienței sufletului în Întuneric: locuința Cuvântului în suflet. Am văzut deja că dezvoltarea virtuților în suflet manifestă în suflet chipul lui Dumnezeu: sufletul îl cunoaște pe Dumnezeu posedându-L în sine. Grigore vorbește adesea mai direct despre prezența Cuvântului în suflet; de exemplu, el vede în progresul

sufletului pe Isus avansând în înțelepciune și statură în suflet:

> Acum Isus, care S-a născut copil în noi, înaintează în înțelepciune, vârstă și har, în diferite moduri în inimile celor care Îl primesc. El nu este același în toți, ci numai după măsura celor în care locuiește, adaptându-se la capacitatea fiecăruia care Îl primește. La unii vine ca un prunc, la alții ca unul înaintând, la alții în deplină maturitate... *(Com. la Cântarea* III: 828 D)

În continuarea pasajului Grigorie folosește o varietate de cuvinte pentru a descrie acea parte a sufletului în care locuiește Cuvântul: inima *(kardia),* partea care conduce sufletul *(hegemonikon,* un termen stoic), conștiința *(syneidesis),* adâncurile minții *(batheia dianoias).* După cum remarcă Danielou,[75] Grigore pare să caute un termen care să descrie partea cea mai profundă, cea mai interioară a sufletului, aceea pe care Tauler a numit-o „terenul sufletului", iar Sfântul Francisc de Sales „la fi ne pointe de l'ame". De asemenea, este interesant de observat că există mai multe locuri (în special în *Omilia a XI-a despre Cântec*) în care Grigorie pune în contrast rațiunea discursivă *(zetetike dianoia),* care este năucită deoarece caută să-L înțeleagă pe Dumnezeu așa cum este în Sine, cu inima (*kardia*), care recunoaște cu mirare și entuziasm prezența Cuvântului. Acest lucru face mai explicit ceva transmis prin fiecare dintre aceste moduri în care Grigorie vorbește despre experiența mistică a sufletului: că, străduindu-i să-i facă dreptate, trece dincolo de intelectualismul lui Origen și de categoriile intelectuale ale oricărei gândiri mistice platonice și, folosind limbajul Bibliei, care vorbește despre omul care răspunde lui Dumnezeu cu inima sa, dezvoltă un misticism al meu.

75 *Platonism,* 255.

Dumnezeu dincolo de cunoaștere, care simte prezența lui Dumnezeu în întunericul necunoașterii. Această mistică a simțirii transcende radical ceea ce am găsit până acum în istoria gândirii mistice.

La ce se adaugă aceste trei fațete ale experienței mistice — oglinda sufletului, simțurile spirituale și Cuvântul care locuiește în interior — este o relatare foarte variată și sensibilă a experienței sufletului despre Dumnezeu în întunericul divin. Este o experiență dincolo de simțuri și dincolo de intelect; este un sentiment de conștientizare a unui parfum care încântă și încântă sufletul. Doctrina *epektasisului* trebuie privită în această lumină. Nu este, până la urmă, înlocuirea misticismului cu moralismul: este o înțelegere a experienței mistice în care sufletul este atras din ce în ce mai mult către o experiență din ce în ce mai profundă. Căci experienţa lui Dumnezeu este inepuizabilă; El nu poate fi niciodată cunoscut sau înțeles în cele din urmă. Acest lucru continuu atras mai departe este uneori comparat de Grigore cu extaz și s-ar putea să fi crezut că există momente în care sufletul a fost răpit de Dumnezeu. Dar, când vorbește despre extaz, limbajul său este de obicei metaforic și pare să însemne că sufletul este în mod constant scos din sine, în sensul tânjirii după o cunoaștere din ce în ce mai profundă a lui Dumnezeu. Deci, există un paradox în încântarea profundă a sufletului în experiența ei cu Dumnezeu, în timp ce tânjește după mai mult. Pentru a descrie aceste experiențe, Grigore folosește astfel de oximoroni precum „somnul vigilent" și „beția treaz".

Dacă în doctrina lui Grigorie există în mod corespunzător un element extatic, acesta este în natura extatică a iubirii, care caută continuu să atragă sufletul din sine la unirea cu Dumnezeu așa cum este El în Sine. Grigore folosește atât *eros* , cât și *agape* pentru a descrie această iubire, o iubire care este în esență o dorință de unire cu persoana iubită. După cum am observat mai sus, a treia cale este definită ca stadiul în care sufletul găsește unirea *(anacrasis)* cu Dumnezeu. Și tocmai această dorință de unire este principiul intrării sufletului în întuneric, al stadiului cel mai înalt al ascensiunii mistice a sufletului. Este o dorință pentru ceea ce este imposibil – unirea cu Dumnezeul necunoscut, alimentată de ceea ce este actual – unirea cu Dumnezeu în suflet. Danielou [21] vede acest paradox implicat în folosirea de către Grigore atât a *erosului* , cât și *a agapei* pentru a descrie dragostea sufletului pentru Dumnezeu. Dorul care

21 Ibid., 206.

întinde sufletul spre Dumnezeu așa cum este El în Sine, acest dor *extatic , este eros* ; iar *eros* este aspectul *extatic* al *agapei* :

Mireasa își scoate apoi vălul de pe ochi și vede cu viziune pură frumusețea ineficientă a Soțului ei. Și astfel este rănită de o săgetă spirituală și de foc de eros. Căci *agapa* care este încordată la intensitate se numește eros. Și nimeni să nu se rușineze de aceasta, ori de câte ori săgeata vine de la Dumnezeu și nu din carne . Dar mireasa se laudă mai degrabă în rana ei, pentru că punctul acestui dor spiritual i-a străpuns până în adâncul inimii. Iar acest lucru îl lămurește când le spune celorlalte fecioare: Sunt rănit de dragoste. *(Com. la cântecul* XIII: 1048 CD)

Extazul nu este, așadar, o experiență în care sufletul este răpit din secvența temporală într-o stare eternă – chiar și în clipa nașterii. Nu există o stare de odihnă finală pentru suflet: el este scos continuu din sine în dragostea lui pentru Dumnezeu. Aceasta este ceea ce Grigorie vrea să spună prin extaz: experiența intensă a dorului, a dorinței și a iubirii a cărei *epektasis* – urmărirea lui Dumnezeu – este rodul. Dorința pentru Dumnezeu este în mod continuu satisfăcută și totuși niciodată satisfăcută , pentru că satisfacerea dorinței duce la o dorință și mai mare pentru Dumnezeu. Sufletul se întinde continuu după Dumnezeu. Nu există o viziune finală , pentru că experiența sufletului în întuneric nu este - nu poate fi - *o teorie,* pentru că nu există nicio posibilitate de vedere în acest întuneric. Prezența lui Dumnezeu nu poate fi văzută sau înțeleasă, ci doar simțită și acceptată. Această negare a supremației *theoriei,* a contemplației, este ceea ce îl marchează pe Grigorie cel mai puternic din Origen și Evagrie. Doctrina platoniciană a contemplației este lăsată în urmă; dincolo de *theoria,* în întunericul necunoașterii, sufletul pătrunde din ce în ce mai adânc în cunoașterea și prezența lui Dumnezeu prin iubire.

V I

Contribuția monahală

AR FI O MARE greșeală dacă, în discutarea teologiei mistice, ne-am concentra atenția la teologi. Rugăciunea este ceva făcut, mai degrabă decât ceva gândit, și în timp ce toată teologia ar trebui să se refere la rugăciune, teologia mistică face acest lucru în mod direct, fiind reflectarea asupra drumului rugăciunii, a drumului către unirea sufletului cu Dumnezeu. De aceea găsim că monahismul – o viață dedicată mai ales rugăciunii – aduc o contribuție deosebită la teologia mistică în perioada patristică. Cu toate acestea, tocmai în tradiția monahală însăși găsim o componentă anti-mistică pronunțată: o insistență că omul este cu totul îndepărtat de Dumnezeu și în această lume trebuie să trăiască o viață de pocăință și de luptă neîncetată împotriva puterilor răului.

Ascensiunea monahismului în secolul al IV-lea este un fenomen brusc și uluitor cu puține antecedente reale. Acest zbor dramatic către deșert este, în general, atribuit dorinței creștinilor de martiriu atunci când martiriul, după înfrângerea finală de către Constantin a lui Licinius în 323, încetase să mai fie o posibilitate. Martiriul „alb" a fost schimbat cu martiriul „roșu" și, astfel, continuitatea cu Hristos însuși a fost păstrată într-un moment în care, pe măsură ce Biserica a devenit acceptabilă în lumea romană și, prin urmare, nu a mai stat în contrast cu lumea, acea continuitate ar fi fost altfel pusă în pericol. Dar cum a fost înțeles acest „martiri alb"? Martiriul devenise, în primele secole ale existenței Bisericii, idealul sfințeniei: martirii erau „atletii" vieții creștine, cei care obținuseră o victorie puternică într-o mare luptă *(agon).* Această luptă a fost cu forțele răului, reprezentate de Stat și de revendicările lui idolatre: este adesea reprezentată ca o luptă cu demonii. Toate acestea au fost transferate în monahism. Comparaţie,

de exemplu, relatarea trupului lui Pionius după ce acesta a fost ars de viu, cu relatarea lui Atanasie despre trupul lui Antoniu în *Viața lui Antony.* Corpul lui Pionius era „ca cel al unui atlet în plină gamă la înălțimea puterilor sale. Urechile lui nu erau distorsionate; părul îi era întins în ordine pe suprafața capului; iar barba îi era plină de parcă cu prima floare de păr. Fața lui a strălucit încă o dată...' **1** Despre Antonie citim că atunci când a ieșit din prima sa perioadă de asceză solitară, cei care l-au văzut au fost „uimiți să vadă că trupul său și-a păstrat aspectul de dinainte, că nu era nici obez din cauza lipsei de exercițiu, nici slăbit de posturile și luptele sale cu demonii"; aflăm și că „bucuria din sufletul său s-a exprimat în veselia feței sale" și el este numit „martiri... care luptă mereu în bătăliile Credinței".[76] [77] Călugărul, ca și martirul, se află în prima linie a luptei împotriva puterilor răului. Așa a înțeles Atanasie viața monahală, așa cum putem vedea din *Viața lui Antonie,* dar se aseamănă foarte mult cu înțelegerea lui despre Întrupare: căci, în Întrupare, Dumnezeu Cuvântul ia un trup pentru a putea întâmpina puterile răului pe propriul teren și le învinge.

Atanasie marchează un pas important înainte în înțelegerea creștină a drumului sufletului către Dumnezeu. Spre deosebire de formele anterioare de teologie mistică bazate pe premisa platoniciană a rudeniei naturale a sufletului cu Dumnezeu, Atanasie postulează o mare prăpastie ontologică între Dumnezeu și toate celelalte, inclusiv sufletele. Această prăpastie poate fi trecută doar de Dumnezeu: omul îl poate cunoaște pe Dumnezeu numai dacă Dumnezeu vine la el, coboară *în* tărâmul corupției și morții pe care o locuiește omul. Și asta face în Întrupare. Înțelegerea lui Atanasie asupra Întrupării și înțelegerea vieții monahale se leagă astfel între ele. În lumina Întrupării, cei care doresc să se identifice cu acest Dumnezeu care coboară trebuie să urmeze aceeași mișcare. Ei nu vor mai fi atrași în sus către sfințenie într-o asemănare tot mai mare cu Dumnezeul nevăzut; acum ei se vor descoperi atrași în lumea materială cu Cuvântul făcut trup . Deci, în *Viața lui Antonie,* nu citim nimic despre urcarea sufletului la Dumnezeu în contemplare, ci mai degrabă despre coborârea lui în lumea dată păcatului, o coborâre la locul demonilor de acolo pentru a lupta cu ei. Și două secole mai târziu, când a venit să fie scrisă cea mai

[76] *Martiriul lui Pionius Presbiterul și tovarășii săi,* 22; în *Acts of the Christian Martyrs* (Oxford, 1972), ed. H. Musurillo, 165.

77 *Life of St. Antony,* 14,67, 47: traducerea lui RT Meyer în *Ancient Christian Writers X* (Longmans, 1950).

mare dintre regulile monahale, aceea a Sfântului Benedict, nu găsim în ea nici un cuvânt despre contemplare.

Și totuși, această componentă anti-mistică din monahism este doar o parte a poveștii. Viața de contemplare, căutarea unui sentiment de rudenie cu Dumnezeu, continuă să numească oameni, și astfel cele două fire, ceea ce am putea numi mistic și antimistic, sunt țesute împreună în istoria monahismului creștin și sunt sursa unor tensiuni nesfârșite. Dar, la începutul acestei istorii, îi găsim pe amândoi întruchipați într-o stare de dezvoltare perfectă într-un singur om, Evagrie din Pont.

EVAGRIU DE PONTUS

Tradiția care își găsește expresie în scrierile lui Evagrius este o tradiție intelectualistă care îi datorează foarte mult lui Origen. Evagrius era un prieten cu Vasile și Grigore Nazianzen, care au publicat ei înșiși o colecție de extrase din scrierile lui Origen numite *Filocalia,* [78]deși entuziasmul lor pentru Origen a fost temperat de o recunoaștere a aspectelor mai îndoielnice ale teologiei sale. Evagrius însuși a fost un devotat temeinic al teologiei lui Origen și propria sa lucrare reprezintă o dezvoltare a celei lui Origen. Din punct de vedere doctrinal, el pare să fi acceptat toate părțile mai dubioase ale origenismului și să le fi dezvoltat: într-adevăr, se pare că tocmai înțelegerea lui Evagrius despre origenism a fost condamnată la Sinodul al V-lea Ecumenic din 553, care l-a condamnat și pe Evagrius personal.[79] Datorită ereziei sale, o mare parte din lucrarea lui Evagrius a supraviețuit nu în greacă, ci în limbile bisericilor necalcedoniene (care, desigur, nu au acceptat autoritatea conciliilor ulterioare) - în principal siriacă - în timp ce unele lucrări importante (în special *Tratatul său despre rugăciune)* au supraviețuit în greacă, deoarece au fost atribuite Sf. Nilus.

Cunoașterea noastră despre faptele vieții lui Evagrie depinde de Palladius, istoricul monahismului timpuriu și autor al *Istoriei Lausiace,* care a petrecut câțiva ani cu monahii Egiptului, timp în care a fost ucenic

[78] A nu se confunda cu *Filocalia* lui Nicodim din Sfântul Munte, la care se va face referire mai târziu.

79 Vezi A. Guillaumont, *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens (Patristica Sorbonensia* 5, Paris, 1962).

al lui Evagrie. Potrivit relatării sale, Evagrie venea din Ibora în Pont (mai precis, Helenopontus), oraș din Capadocia, nu departe de mănăstirea Sfântul Vasile, sub a cărui influență a venit Evagrie încă destul de tânăr și de către care a fost hirotonit lector. Dar se pare că a respins genul de viață monahală organizată de Vasile și a fost atras în schimb de viața intelectuală a capitalei, Constantinopol, unde propria sa strălucire a avut deplin amploare printre numeroasele dezbateri teologice acute ale vremii. În cuvintele lui Palladius, „el a înflorit în marea cetate, confuzând orice erezie cu exuberanța tinerească" *(Istoria Lausiac,* 38.2).

În acest timp, Evagrie a avut o viziune, sau poate un vis, în care a jurat că va părăsi Constantinopolul și ispitele care îl năpădeau acolo. Revenind în sine, el a reflectat că „chiar dacă acest jurământ a fost făcut în viziunea mea, totuși l-am jurat". A doua zi a plecat la Ierusalim, unde remarcabila Melania l-a ajutat în cele din urmă să îmbrățișeze viața de călugăr fără alte prevaricări. Și astfel, în 383, a mers mai întâi în Nitria și apoi, după câțiva ani, și mai adânc în deșertul egiptean, la Kellia, unde a rămas până la moartea sa în 399, la vârsta de cincizeci și cinci de ani. Prin urmare, Evagrie se afla în deșertul egiptean la punctul culminant al istoriei sale monahale și acolo a trăit ca un pustnic timp de șaisprezece ani. Din această experiență scrie.

Marile sale lucrări care au supraviețuit în greacă sunt *Praktikos,* [80]numit și *Călugărul* și *Tratatul despre rugăciune* (cel din urmă atribuit lui Nilus).[81] În limba siriacă cea mai importantă lucrare este *Kephalaia Gnostica* (Capitole gnostice):[82] acesta este un tratat de doctrină ezoterică, unul dintre manuscrisele căruia conține, mai mult sau mai puțin nealterate, doctrinele origeniste care au fost condamnate în 553. [8] Forma acestor lucrări este izbitoare. Fiecare constă dintr-o colecție de „capitole" scurte, așa cum sunt de obicei numite, deși adesea nu sunt mai mult decât propoziții: 100 în P, 153 în O și 90 în fiecare dintre „Secolele" gnostice. Ideea unor capitole scurte amintește de exemplele anterioare de înțelepciune „gnomică", de exemplu, cartea Proverbe, sau zicerile unuia ca Heraclit, dar mult mai semnificativ , ea amintește una dintre zicerile

[80] Ediție de A. și C. Guillaumont în *Sources Chrétiennes* 170-1 (Paris, 1971); prescurtat ca P.

[81] Text în *Filocalia* lui Nicodim din Sfântul Munte (Veneția, 1782), 155-65; enumerarea capitolelor din *PG* 79 este ușor diferită ; prescurtat ca O.

82 *Patrologia Orientalis* XXVIII i (Paris, 1958), ed. cu trans, de A. Guillaumont: refs. la această ediție și la a doua MS (S_2) apreciată de Guillaumont ca fiind mai autentică; prescurtat ca G.

Părinților deșertului – propoziții confuze sau, uneori, povești foarte scurte, care au fost adunate împreună. Ultimele zece capitole din *Praktikos,* într-adevăr, constau din zece astfel de cuvinte.

Totuși, nu numai într-o astfel de chestiune de stil Evagrie ia contact cu Părinții deșertului: întreaga sa înțelegere a teologiei mistice aparține acelei tradiții. Pentru părinții deșertului viața a fost o luptă continuă cu demonii care ispitesc pe cineva să păcătuiască și este o viață pe care Evagrie se străduiește să o înțeleagă și să o dezvăluie . Acest lucru va deveni evident pe măsură ce vom urmări relatarea lui despre progresul spiritual al sufletului.

La fel ca Origen, Evagrie împarte calea sufletului în trei etape. Dar în loc de *ethike, physike* și *enoptike,* el folosește termenii care prin influența sa au devenit familiari: *praktike, physike* și *theologia. Praktike* este etapa în care sufletul dezvoltă practicarea virtuților. Această utilizare a cuvântului *practicis* este o nouă plecare. De obicei înseamnă „preocupat de afaceri, de activitate"; Aristotel vorbise despre *bios praktikos* , viața activă, spre deosebire de viața contemplativă, *bios theoretikos.* [9] Iată ce înseamnă *practicis* pentru prietenul lui Evagrius, Grigore Nazianzen, care pune în contrast viața activă, *bios praktikos,* cu cea a călugărului. [10] Pentru Evagrie, însă, departe de a avea vreo legătură *praktike* cu viața activă, ea presupune *isihia* , viața de liniște a călugărului (sau contemplativă, am spune noi). *Praktike* este viața de luptă cu demonii, o luptă pentru a învinge ispita și a supune patimile. *Physike* este, ca și în cazul lui Origen, stadiul contemplării naturale - a vedea realitatea creată în Dumnezeu, așa cum ar fi. *Teologia* este

[s] Vezi Guillaumont, *Les 'Kephalaia Gnostica'.*

[9] *Etica Nicomahea,* 1095b10-15, 1098a3, 1176a30-1179a32.

i o Vezi discuţia în Guillaumont, *Traité Pratique (SC* 170), Introducere 38-63.

cunoașterea *(gnoza)* Sfintei Treimi, contemplarea lui Dumnezeu așa cum este El în Sine. Evagrie, însă, uneori împarte viața spirituală în alt fel în două: *praktike* și *theoretike* sau *gnostike* — nivelul de activitate sau efort , și nivelul de contemplare, cunoaștere sau rugăciune. Cu această diviziune, totuși, există o zonă de suprapunere, când sufletul este încă angajat în luptă activă împotriva demonilor și totuși a început deja să contemple. Această zonă de suprapunere, după cum vom vedea, corespunde secțiunii din mijloc a diviziunii triple, și anume, *physike.*

În *praktike* , sufletul dobândește virtuțile. Mai exact, în cursul acestei etape sufletul atinge starea de *apatheia* , care înseamnă literalmente

impasibilitate, eliberare de patimi. Bousset, în cartea sa despre Părinții deșertului, remarcă că abilitatea lui Evagrius se afla în special „în domeniul evlaviei practice": [11] este cu siguranță adevărat că ideile lui Evagrius despre *praktike* erau prețuite printre călugări, iar lucrările care se ocupă de acest lucru sunt păstrate în greacă. Așadar, deși până acum am acordat puțin spațiu primelor etape ale vieții mistice, cu Evagrius va fi mai bine, dacă e să-i apreciem geniul, să alocăm puțin spațiu *practicii* .

Ce înseamnă Evagrius prin *apatheia* ? Pentru moment, să afirmăm pur și simplu că Evagrie nu înseamnă o stare de nesimțire în care sufletul este ca o piatră, așa cum a susținut Ieronim? [2] Mai degrabă *apatheia* înseamnă o stare de liniște, o stare în care sufletul nu mai este tulburat de patimile sale. Este scopul *praktikei,* sau „ floarea praktikei *"* (P 81), dar nu este un scop în sine. După cum o spune Evagrie în prologul Praktikos *, „apatheia* dă naștere dragostei, iubirea este ușa cunoașterii naturale [adică *physike]* care duce la *teologia* și beatitudinea finală". *Apatheia* este o condiție necesară pentru *agape,* care este adevăratul „țel al *praktikei"* (P 84). *Apatheia* este într-adevăr pentru Evagrie cea mai firească, cea mai sănătoasă, stare a sufletului; un suflet supus impulsurilor și pasiunilor este dezordonat, bolnav. Iar sănătatea, desigur, nu este un scop în sine, ci permite cuiva să acţioneze cel mai eficient .

Praktike , deci, este calea *apatheiei* . Calea începe cu credință, *pistis* . În prologul la *Praktikos,* Evagrius afirmă că această atitudine fundamentală a credinței este asigurată de frica de Dumnezeu și[83] [84]continența și stăpânit prin răbdare și speranță, iar din aceste virtuți se naște *apatheia.* Evagrius este, totuși, interesat doar de modul monahal sau eremitic al *practicii* (și nu este clar că el crede că oricare altul este posibil) - calea care începe cu credința, dar și cu retragerea în tăcere și singurătate, *hesiechia.* Este un mod de luptă cu demonii și, potrivit lui Evagrius, doar pustnicii sunt cei care se angajează în război deschis sau direct cu ei: „Demonii se luptă corp la corp cu pustnicii, dar în lupta lor împotriva celor care trăiesc o viață de virtute într-o mănăstire sau într-o comunitate cu care se luptă doar indirect – prin cei mai neglijenți. Această din urmă bătălie este un aer mult mai ușoară decât prima, pentru că niciodată nu veți găsi pe pământ oameni la fel de răutăcioși ca demonii sau capabili să facă toată răutatea atât de repede" (P 5). Prima etapă a *practicii* este, deci,

83W. Bousset, *Apophthegmata* (Tubinga, 1923), 304; citat de P. Sherwood, *Maximus the Confessor: Ascetic Life and Four Centuries on Charity* (Londra, 1955), 235.

84 *Ep.* 133; vezi Guillaumont, *Traité Pratique,* 99.

pentru Evagrius, retragerea în singurătate și liniște acolo pentru a lupta corp la corp cu demonii.

Aceasta este o luptă nu atât împotriva păcătuirii efective, cât împotriva ispitei de a păcătui, împotriva gândurilor, imaginațiilor, considerațiilor - toate înțelese în cuvântul grecesc, *logismos.* Este o bătălie mult mai grea. „Ați auzit că s-a spus: „Să nu săvârșiți adulter." Dar eu vă spun că oricine se uită la o femeie cu poftă, a comis deja adulter cu ea în inima lui". Această vorbă despre Isus este luată literalmente de Evagrie — păcătuind în inimă, păcătuind cu *logismoi,* de asta se preocupă *praktike* . Și în aceasta Evagrie este de acord cu una dintre spusele înregistrate ale lui Antonie cel Mare: „Cel care dorește să trăiască în singurătate în deșert este eliberat de trei conflicte : auzul, vorbirea și vederea; există un singur conflict pentru el și acesta este cu inima.'[85] [86] Este calea demonilor de a stârni imaginația, *logismoi* , nu direct — căci demonii nu pot cunoaște inima, doar Dumnezeu o poate (O 63 f.) — ci prin partea de jos a sufletului, partea pătimașă și dorință. Deși nu pot vedea inima, ei pot vedea din comportamentul călugărului în ce fel de stare se află, deprimat sau mulțumit de sine sau orice altceva și pot ataca în consecință.

Evagrius împarte *logismoi* în opt tipuri, opt feluri de gânduri rele. Lista sa este precursorul listei occidentale a șapte păcate capitale, deși este mai mult un instrument de diagnosticare decât un subiect de teologie morală. Acestea sunt lăcomia, desfrânarea, avariția, durerea, mânia, accidie sau apatia, slava deșartă și mândria.[87] Ceea ce înseamnă Evagrie prin acestea nu sunt atât păcatele mari pe care le amintesc, cât ispitele care joacă pe tendința particulară a sufletului indicat astfel. Deci *gastrimargia* , lăcomia, nu este o tentație de a mânca mai mult decât este necesar, ci tentația de a-și atenua disciplina ascetică din cauza temerilor legate de sănătatea cuiva. În mod similar, curvia nu este tocmai ispita literalmente de a desfrâna, ci mai degrabă este preocupată de reapariția continuă a fanteziilor sexuale care îl afectează pe pustnic și îi amintesc de latura sexuală a naturii sale. Tentația este să renunți cu totul la viața ascetică ca fiind fără rost. Dacă tot simți așa, de ce să te deranjezi? Evagrius discută

85 *Prolog* 8; cf. P 81, care vorbește iarăși despre credință ca fundament al *praktikei* și spune că este un bine care sălășluiește, care există în mod natural chiar și în cei care nu cred încă în Dumnezeu.

86 Seria alfabetică, Antony 11, după versiunea latină a lui Pelagius.

87 Folosind echivalentele obișnuite în engleză — nu întotdeauna chiar adecvat. Cuvintele grecești sunt: *gastrimargia, porneia, philarguria, lupe, orge, akedia, kenodoxia, hiperefania.*

toate tipurile de *logismo* și cum să le trateze (P 6-14). Discuția lui este foarte perspicace și arată o mare subtilitate și perspicacitate psihologică.

Este important de observat aici unicitatea lui Evagrius. El nu este atât de preocupat de virtuți de dragul lor: de exemplu, nu este preocupat de iubire și de evitarea furiei, deoarece acest lucru este mai bine pentru cei cu care avem de-a face. Dragostea și evitarea mâniei sunt importante pentru el pentru că liniștesc sufletul, îl aduc într-o stare de *apație* și astfel fac posibilă rugăciunea.

Prima etapă a *practicii* este lupta cu partea care dorește a sufletului: aceasta a Z ictează sufletul în rugăciune provocând distragere. Când sufletul a atins stadiul în care se poate ruga fără distragere (P 63), atunci lupta continuă zi și noapte cu partea pasională a sufletului. Evagrius are multe de spus despre asta. În timp ce partea care dorește doar distrage mintea în rugăciune, partea pasională întunecă mintea (P 74) și face rugăciunea imposibilă . Este o temă recurentă în tratatul *Despre rugăciune* că mânia – chiar și mânia aparent justificată – „tulburează ochiul minții și provoacă ruinarea stării de rugăciune" (O 27, cf. 20-6). Remediul constă în răbdarea, evitarea oricărei judecăți a celorlalți și cântatul psalmilor, care „calmează patimile și aduce liniște nestăpânirii trupului" (O 83).

Când sufletul a potolit partea irațională (adică partea doritoare și pasională), se bucură de rugăciune nedistrasă și netulburată și apoi este larg deschis atacurilor demonilor slavei deșarte și mândriei. Gloria deșartă înseamnă aici să fii mulțumit de tine însuți, iar mândria înseamnă autosuficiență , în principal în raport cu Dumnezeu. Demonul slavei deșartă atacă sufletul făcându-l să vadă viziuni, să aibă sentimentul că de fapt îl prind pe Dumnezeu. Deci citim:

> Când mintea se roagă pur și impasibil, atunci demonii nu mai vin din stânga [partea irațională a sufletului?] ci din dreapta. Și ele reprezintă pentru el slava lui Dumnezeu ca o anumită formă care încântă simțurile, astfel încât el crede că a atins perfect sfârșitul rugăciunii sale. Mi-a spus un anume contemplativ, că aceasta vine din patima slavei deșarte. Iar locul care este atins de demon este creierul.
>
> (O 73) [16]

Remediul împotriva acestui lucru constă în conștientizarea că imaginile nu au loc în rugăciune, că „rugăciunea fără distracție este cea mai înaltă activitate a minții" (O 35) și că imaginile și formele aparțin nivelurilor inferioare ale activității mentale (cf. O 83-5).

Praktike duce la *apatheia.* Faptul că sufletul este pe punctul de a ajunge *la apatheia* se manifestă atunci când sufletul se poate ruga fără distragere , când nu este preocupat de lucrurile lumii în timpul rugăciunii (O 63, 65, 67). O altă dovadă că sufletul a atins starea de *apatheia* este atunci când *nousul* începe să-și vadă propria lumină și rămâne nemișcat și nemișcat înaintea viselor nopții și senin când vede lucrurile care se întâmplă în afara lui (ta *pragmata* în terminologia lui Evagrius - P 64). *„Nous* începe să-și vadă propria lumină": ceea ce pare să spună Evagrius este că atunci când sufletul a atins impasibilitatea, atunci mintea este liberă să contemple, să se roage. Ea devine conștientă de puterile sale de contemplare, de simțurile sale spirituale (G 11.35), de propria sa glorie și lumină, care este *gnoza* (G 1.87). Deci, pe măsură ce sufletul atinge *apatheia , nousul* devine conștient de sine, propriu

[16] Cf. 116. Ultima propoziție se referă la teoria lui Evagrius, expusă în O 74, conform căreia demonii provoacă aceste viziuni interferând „într-un mod foarte perspicace" cu partea creierului care controlează vederea. lumina, propriile puteri: ea intră în *teorie.* De fapt mintea intră pe a doua etapă a drumului, cea a contemplației naturale, stadiul pe care îl numește *physike.*

În *Praktikos 60, Evagrius distinge între apatheia* perfectă și imperfectă și s-ar părea că *physike* este etapa intermediară, când sufletul a început să atingă *apatheia* , dar nu a ajuns încă la perfecțiune. În această etapă sufletul se luptă împotriva demonilor (deci este încă în *praktike*) dar a început și să contemple, iar ceea ce a început să contemple este *„logoiul* lucrurilor care au ajuns să fie" (O 80), principiile care stau în spatele ordinii create. Aceasta este contemplarea naturală, a vedea lumea în Dumnezeu (căci acele principii, sau *logoi,* există în Dumnezeu, în Cuvântul Său, sau Logos). Evagrie nu se oprește asupra acestei contemplații firești, decât în măsura în care este importantă pentru progresul sufletului (revedem din nou concentrarea lui unică asupra drumului sufletului) și că prin ea sufletul se poate opune acum demonilor, nu doar prin lupta, ci prin propria capacitate de a-i înțelege pe ei și căile lor. Când mintea ajunge în acest stadiu, ea devine propriul ei medic și poate discerne „porunca de vindecare" (P 82) care poate vindeca acele puteri care îi împiedică propria contemplare. Poate folosi roadele propriei contemplații pentru a-și avansa contemplarea. Acum, după ce a atins într-o oarecare măsură *apatheia* , astfel încât să nu mai fie legată de patimi, sufletul poate vedea principiile războiului cu demonii și poate înțelege cu

ușurință manevrele lor. În această etapă, sufletul devine nu numai un medic pentru el însuși, ci unul care îi poate ajuta pe alții.

În *capitolele gnostice,* Evagrie distinge două etape ale contemplației naturale. A doua contemplație naturală, treapta inferioară, este contemplarea ființelor (G I.74); în această a doua contemplare naturală vedem înțelepciunea multiplă a lui Hristos (G II.2). Mai presus de aceasta există prima contemplare naturală care se preocupă de *logoiurile corporale* care stau în spatele a tot ceea ce este. Detaliile doctrinei lui Evagrius aici nu sunt clare (tratatele care constau în enunțuri scurte, gnomice nu sunt propice pentru claritate), dar ideea generală pare suficient de clară. Un suflet care a atins *apatheia* este suficient de detașat pentru a putea contempla. Începe prin a contempla ordinea naturală însăși, apoi se ridică dincolo de aceasta și discerne principiile care stau în spatele ei. Deoarece universul este creat de Cuvântul lui Dumnezeu, aceasta trebuie să intre în mintea Cuvântului. Există, deci, o mișcare în cadrul contemplației naturale de la material la imaterial, de la lumea existenței întruchipate la tărâmul existenței imateriale (god, *gymnos)* , a îngerilor care privesc continuu fața lui Dumnezeu. În a doua contemplare naturală ne aflăm încă în tărâmul multiplicității; în prima contemplare există o mai mare unitate sau colectivitate. Sufletul învață mai întâi să contemple și apoi învață, prin experiența sa de contemplare, să fie conștient de natura ei ca minte, un *nous* . În a doua contemplare naturală ceea ce este important este contemplarea însăși, actul de a contempla; în prima contemplare, sufletul se realizează ca *nous* , ca unul din compania minților. Dincolo de aceasta există *teologia.* Deci avem următoarele trei fericiri:

> Ferice de cel care nu a iubit nimic din a doua contemplare naturală, în afară de contemplarea.
> Ferice de cel care nu a urât nimic din prima contemplare naturală a naturii, în afară de răutatea lor.
> Ferice de cel care a ajuns la ignoranța care este inepuizabilă.
>
> (G III.86-8)

„Ignoranța care este inepuizabilă”:[88] acesta este tărâmul *teologiei* , contemplarea Sfintei Treimi. În această stare sufletul revine la starea

88 Sau, potrivit S_2, „cunoașterea care este inepuizabilă”. Vezi I. Hausherr, „Ignorance in fi nie ou science in fi nie”, în *Hesychasme et prière* (Roma, 1966), 238-46, care susține că ambele lecturi ar putea fi considerate evagriene.

inițială de a fi fără corp, de a fi gol (o stare probabil posibilă numai după moarte). Contemplarea este aici absolut simplă, absolut lipsită de imagine. Mintea *este* ceea ce contemplă în *teologia,* contemplarea Treimii. Deci, într-un loc (G IV.77), Evagrie explică că obiectele pe care mintea le contemplă sunt în afara ei și totuși contemplarea lor se constituie în interiorul minții însăși, dar că în contemplarea Sfintei Treimi nu este așa, căci aici această distincție este depășită, aici există cunoașterea esențială; cunoaștere, adică care nu este cunoaștere a *altuia* , ci cunoaștere în care cunoscătorul și cunoscutul sunt una. În altă parte (G IV.87) el spune că în orice contemplare obiectul contemplării este împotriva minții, cu excepția contemplării Sfintei Treimi. Aceasta este totuși o stare de *cunoaștere.* Dumnezeu este cunoscut (vezi, de exemplu, G 1.3) și atunci când mintea este dezbrăcată și goală, poate să-L cunoască. Nu există nicio intrare în întunericul divin în teologia lui Evagrie, nici o teologie apofatică. Nici nu există nicio idee că starea finală a sufletului este extatică (Evagrie, ca și Origen, vorbește despre extaz doar în mod disprețuitor). Evagrie a înțeles întunericul din Exod. 20:21, pe care Grigore de Nyssa și Denys Areopagitul îl interpretează ca întunericul divin, ca „contemplarea spirituală cu privire la *logoi* a providenței și a judecății celor care sunt pe pământ" (G V.16), prin care el pare să spună că în contemplare lucrurile care sunt îndepărtate de Dumnezeu par întunecate pentru cel care se apropie de El.[89] [90] Dar, orice ar vrea să spună, acest *gnophos inteligibil* pare a fi un fenomen trecător: nu este experiența de a fi aproape de Dumnezeu, ca în Grigore și Denys. Există într-adevăr *progres* în *teologie,* există întotdeauna mai multe de știut despre infinitul lui Dumnezeu, există o ignoranță nelimitată: [1] * [1] dar este o ignoranță care cedează continuu cunoașterii – așa cum am văzut deja în Origen – nu necognoscibilitatea radicală a lui Grigore și Denys. În aceasta Evagrie îl urmează nu doar pe Origen, ci pe contemporanii săi imediati și admiratorii lui Origen, Grigorie de Nazianz și Vasile cel Mare.[91] [92]

89 Vezi capitolele însoțitoare din G.

90 G I.88; cf. 87 și vezi Hausherr în Orientalis Christiana Periodica II (1936), 351 și urm . (tot în *Isihasm,* 38-49).

91 Vezi Hausherr, art.cit., precum și Greg. Naz. *Oratio* XXXVIII.7 (PG 37.1434).

92 Iată, poate, un loc potrivit pentru a explica un punct destul de necondit despre forma lucrărilor lui Evagrius. Este evident că numărul de capitole din fiecare lucrare nu este o chestiune de întâmplare. În introducerea la O, Evagrie explică pe larg semnificația lui 153 (printre altele și numărul de pești din captura miraculoasă consemnată în Ioan 21). 100 este în mod clar un număr de perfecțiune, iar Evagrie a fost urmat de ideea care se pare că își are

Theologia este tărâmul rugăciunii *(proseuche).* Pentru Evagrie rugăciunea nu este atât o activitate, cât o stare *(katastasis),* nu atât ceva ce faci, cât ceva ce ești. **21** El spune despre minte că este natura ei să se roage (P 49). În rugăciune sufletul își recapătă starea primordială de *nous. Apatheia* este condiția prealabilă pentru rugăciunea înțeleasă în acest fel. „Starea de rugăciune este un obicei impasibil care smulge sufletul care iubește înțelepciunea până la culmile intelectuale printr-o iubire cea mai sublimă".[93] [94] Pentru această stare, sufletul trebuie să aibă un control perfect asupra părților irațională ale sufletului și să fie dincolo de orice gând care este implicat cu patimile (orice imagine - deși Evagrie înseamnă mai mult decât atât: O 54): cu alte cuvinte, sufletul trebuie să fi atins *apatheia perfectă.* Pentru ca un suflet să încerce o asemenea rugăciune fără să fi atins o asemenea stare înseamnă să se pună în mare pericol:

> Deoarece nu servește la nimic decât să rănească ochii să privească soarele cu atenție și fără un văl la amiaza mare, când este cel mai cald; deci pentru o minte necurată, încă legată de patimi, să contrafacă rugăciunea îngrozitoare și transcendentă care este în duh și în adevăr nu folosește absolut nimic, ci mai degrabă opusul, căci trezește pe dumnezeiesc la supărare. (O 146; cf. 145)

Dar o asemenea rugăciune, pentru sufletul care a ajuns la ea, este un avans dincolo de *apatheia; apatheia* nu este același lucru cu această stare de rugăciune pură sau rugăciune în adevăr. Dacă sufletul impasibil dorește să cunoască rugăciunea adevărată, trebuie să evite *psila noemata* — simple gânduri, „simple", adică, în contrast cu *teologia,* contemplarea Sfintei Treimi. Astfel de „simple gânduri" țin sufletul departe de

originea la el a unui tratat despre viața spirituală de 100 de capitole de Diadoh din Fotice și Maxim Mărturisitorul — cf. de asemenea *Secolele de meditații* ale lui Thomas Traherne . Forma lui G este impară: șase secole (cum se numesc ele) de numai nouăzeci de capitole fiecare. Acestea sunt probabil cel mai bine înțelese ca un set incomplet de șapte secole autentice: dar incompletitudinea nu se datorează întâmplării, ea reprezintă incompletitudinea ignoranței nelimitate a *teologiei* . *Gnoza* poate fi doar indicată, nu explicată; este mai mult o *stare* de cunoaștere, decât orice cantitate de cunoaștere. O astfel de interpretare câștigă poate sprijin din faptul că P este un tratat de doar nouăzeci de capitole, ultimele zece fiind extrase din tradiția orală a zicerilor Părinților deșertului: *praktike* este ceva făcut, explicația nu poate lua decât o parte din drum, exemplul este indispensabil. Despre aceasta vezi Guillaumont, *Les 'Kephalaia Gnostica',* 20-2.

93 O 53; cf. O 14, unde se spune că rugăciunea este izvorul blândeții și lipsei de mânie, și O 82, despre rugăciunea blândă.

94 Vezi O 56-8; cf. G IV.90: *Gnoza* nu are nevoie de un suflet apt la dialectică, ci de un suflet care poate *vedea* ; căci dialectica poate fi găsită în sufletele care sunt impure, dar viziunea se găsește numai în sufletele pure.

Dumnezeu și îi distrag atenția. Menținși sufletul la nivelul multiplicității? [3] Rugăciunea curată este dincolo de aceasta și este dincolo în sensul că este din har, dată de Dumnezeu și primită de suflet. „Dacă vrei să te rogi, ai nevoie de Dumnezeu care se roagă celui ce se roagă...” (O 59). Nu întâmplător, așadar, două capitole foarte apropiate de cele la care tocmai ne-am referit se referă la acțiunea directă a lui Dumnezeu în suflet (spre deosebire de operarea demonilor, și chiar a îngerilor, care nu pot lucra decât indirect inspirând *logismoi* în noi):

> Duhul Sfânt simpatizează cu slăbiciunea noastră și ne vizitează chiar și atunci când suntem necurați. Dacă găsește o minte singură și plină de dragoste pentru rugăciunea adevărată, el
>
> vine asupra ei, și toate raționamentele care o năpădesc și falanga gândurilor le alungă și o transformă în dragoste de rugăciune duhovnicească. (O 63) Alții [adică îngerii și demonii] prin schimbări în trup ajung la minte prin raționamente și gânduri și contemplații; dar Domnul Însuși face contrariul, venind în minte însăși și dându-i cunoștință despre ceea ce se dorește. Și prin minte calmează incontinența corpului. (O 64)

Rugăciunea este o comuniune a minții cu Dumnezeu (O 3) și se efectuează prin condescendența lui Dumnezeu față de suflet. Un astfel de suflet devine *teologo,* un teolog, unul care poate vorbi despre Dumnezeu, unul care îl cunoaște pe Dumnezeu. „Dacă ești teolog, te rogi în adevăr; dacă te rogi în adevăr, ești teolog” (O 61).

În spatele acestei idei a rugăciunii ca stare — starea naturală, pură (O 84) a *nousului* — se află metafizica origenistă a lui Evagrius. Sufletele sunt minți căzute și tocmai în rugăciune sufletul își recapătă activitatea cuvenită ca *nous* (G III.28). În această viață, experiența ei a unei astfel de stări va fi trecătoare, pentru că numai mintea separată de corp (mintea goală) poate susține această stare de rugăciune pură, imaterială (cf. G III.15). Îngerii sunt minți atât de curate care se bucură continuu de contemplarea realității pure (G III.4), care privesc continuu fața lui Dumnezeu (cf. Matei 18:10). Deci mintea care atinge starea de rugăciune pură devine egală cu îngerii. „Călugărul devine egal cu îngerii *(isangelos)* prin rugăciunea sa, întrucât dorește să vadă chipul Tatălui care este în ceruri” (O 113). În mod clar , în spatele ideii îngerii ca minți pure, oamenii și demonii fiind minți căzute, există o influență platoniciană sau neoplatonică . Dar ne-am înșela când presupunem că asta este tot ceea ce înțelege Evagrie despre îngeri. Așa cum demonii atacă sufletul, tot așa și

îngerii apără sufletul împotriva lor:

Sfinții îngeri ne îndeamnă la rugăciune și stați alături de noi bucurându-ne și rugați-vă pentru noi. (O 81)

Îngerul lui Dumnezeu stă alături și doar printr-un cuvânt poate risipi orice putere care operează împotriva noastră și poate face ca lumina intelectului să strălucească fără greșeală.

(O 75) [24]

Călugărul, devenind egal cu îngerii, devine unul care prin rugăciunea lui îi ajută pe alții: „este drept să ne rugăm nu numai pentru

24 Cf. G V.7. Conform VI.88, nu numai îngerii, ci și stelele lucrează cu noi pentru mântuirea noastră. propria ta curăţire , dar şi pentru întregul neam, ca să imiti calea îngerilor" (O 40; cf. 122).

Din acest punct de vedere putem înțelege cele două serii de fericiri din tratatul *Despre rugăciune;* primul al minţii în rugăciune şi al doilea al călugărului. Seria I expune această stare de rugăciune pură, imaterială, o stare în care mintea devine pur minte, ca îngerii:

Binecuvântată mintea care în timpul rugăciunii a dobândit perfectă lipsă de formă.
Binecuvântată mintea care, în rugăciune fără distracție, primește o dorință din ce în ce mai mare pentru Dumnezeu.
Binecuvântată mintea care în timpul rugăciunii devine imaterială și dezbrăcată de toate.
Binecuvântată mintea care în timpul rugăciunii posedă o nesimțire desăvârșită.
(O 117-20)

Călugărul este cel care urmează această cale de rugăciune, care fuge de dorință și de patimi,[95] care atinge starea îngerească și se găsește astfel aproape de *lume,* capabil să o ajute mai eficient decât cel care este legat de ea:

Fericit călugărul care îi priveşte pe toţi oamenii drept Dumnezeu, după Dumnezeu.
Fericitul călugăr care privește cu mare bucurie mântuirea și progresul tuturor, ca și cum ar fi ale lui.
Binecuvântat călugărul care se crede o V scorul tuturor.
Călugărul este separat de toți și unit cu toți.
Călugărul este cel care se consideră una cu toți, deoarece se vede apărând continuu

95 În special furia sau agresivitatea — cf. accentul similar în budism: vezi, de exemplu, textele citate în E. Conze, *Buddhist Meditation* (Londra, Unwin Books, 1972), 118-25.

în fiecare persoană. (O 121-5)

Realizarea lui Evagrie este de a fi realizat, într-un cadru devotat origenist, o înțelegere subtilă și pătrunzătoare a modului monahal al rugăciunii mistice. În acest sens, el datorează, desigur, foarte mult lui Origen și, de asemenea, lui Clement din Alexandria. Asemenea lor este un intelectualist, atât în sensul că se mișcă într-un cadru de idei ce aparține unei tradiții intelectuale, și anume, platonismului, dar și pentru că scopul vieții mistice este conceput ca activitate supremă a minții sau intelectului. Acesta este semnul respingerii lui a oricărei înțelegeri a unirii cu Dumnezeu ca extaz: mintea nu iese din ea însăși la vârful ascensiunii mistice, ci își realizează adevărata activitate și, funcționând pur și eficient ca minte, îl contemplă pe Dumnezeu și Îl cunoaște, scop în care a fost modelată. Această latură intelectuală a lui Evagrie a fost condamnată de Biserica de mai târziu: a fost considerată a fi mai puțin *teologie mistică* decât *filozofie mistică.* Dar ceea ce Evagrie a adăugat tradiției origeniste, ceea ce este cu adevărat original în teologia sa mistică, a fost preocuparea sa practică intensă, și aceasta a apărut în mod clar din propria sa participare la tradiția trăită a Părinților deșertului, din propria experiență a vieții eremitice. Acest lucru a fost acceptat cu recunoștință de monahismul răsăritean și cele mai importante lucrări ale sale despre modul monahal de rugăciune (spre deosebire de speculațiile despre presupozițiile metafizice ale acestui mod) - *Praktikos* și *On Prayer* - au fost păstrate în greacă și au exercitat o influență enormă asupra teologiei spirituale și mistice ortodoxe orientale.

OMILIILE MACARIENE

Evagrie ne vorbește din Deșertul Egiptean, din lumea Părinților Deșertului, dar ne vorbește și ca un intelectual, familiarizat cu Origen și cu conceptele și ideile filozofiei clasice târzii. În *Omiliile* [96]Macariene ne

96 Problemele textuale ale acestor omilii sunt foarte complicate și nu au fost în niciun caz lămurite. Vezi H. Dorries, *Symeon von Mesopotamien (Texte und Untersuchungen* 55, 1, Leipzig, 1941). Un text grecesc — cel mai fluent — este publicat ca vol. 4 din *Patristische Texte und Studien: Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios,* editat de Dorries, Klostermann și Kroeger (Berlin, 1964). Textul unui MS din biblioteca Vaticanului, care include atât omilii, cât și scrisori (și care este mai bogat în capitole condamnate de Timotei

aflăm într-o lume diferită : de fapt diferite din punct de vedere geografic , pentru că, deși sunt atribuite lui Macarie Egipteanul, vin din Siria. Dar și în spiritualitate diferită : în timp ce Evagrie este intelectualist, spiritualitatea *Omiliilor Macariane* este profund experiențială, uneori chiar grosolană. Aceștia sunt călugări care, în rugăciunea lor, Îl văd pe Dumnezeu cu ochii lor. Un mare magazin este stabilit de această experiență. Evagrianismul, am văzut, a fost condamnat ca o erezie, la fel și doctrina propovăduită în *Omiliile Macariene.* Căci, deși *Omiliile Macariene* au fost (și sunt) citite și apreciate în cercurile ortodoxe, ele sunt produsul unei secte numite Mesalieni, iar atribuirea acestor omilii lui Macarie a fost un dispozitiv pentru a le menține în circulație printre ortodocși.

Ce este mesalianismul?[97] [98] A fost o mișcare monahală în Siria la sfârșitul secolului al IV-lea. Mesajul său este simplu: singurul lucru care contează este rugăciunea. Postul, asceza (chiar morala), botezul, Euharistia, instituția Bisericii — toate acestea nu au rost; singurul lucru care contează este rugăciunea. De aici numele lor: Euchites, din grecescul *euche* , rugăciune; sau mesalieni, din siriacul *msallyane,* cei rugători. Despre ei auzim mai întâi de la Epifanie, care vorbește în întregime despre comportamentul lor, deloc despre credințele lor. Teodoret **28** ne oferă o relatare mai interesantă, povestindu-ne despre răspunsurile unui bătrân care era mesalian. După acest bătrân, sacramentul botezului nu are valoare; numai rugăciunea asiduă poate alunga demonul care locuiește în fiecare dintre noi. De la căderea lui Adam, toți cei descendenți din el sunt prin fire în sclavia demonilor. Numai rugăciunea poate alunga demonul, Duhul Sfânt ca răspuns la această rugăciune umplând sufletul și făcându-și simțită prezența într-un mod sensibil și vizibil, eliberând trupul de mișcarea patimilor și sufletul de înclinația spre a face rău. Postul nu este necesar, nici doctrină pentru a înfrâna sufletul, nici vreun fel de pregătire sau asceză. Nu numai că trupul este eliberat de mișcările rele, dar vede clar lucrurile care vor veni și privește Treimea cu ochii ei. În următorul

de Constantinopol și Ioan Damaschin decât textul mai cunoscut – vezi mai jos) a fost publicat ca două volume din *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* (Berlin, 1973) de H. Berthold. Există o traducere a celor 50 de omilii, bazată în principal pe textul din Migne (PG 34) de AJ Mason (Londra, SPCK, 1921), de care am folosit.

97 Pentru acest paragraf vezi introducerea în ediția *Liber Graduum,* publicată în *Patrologia Syriaca* III (ed. M. Kmosko), care oferă toți martorii antici ai mesalianismului (în afară de *Omiliile macariene).*

98 *Historia Ecclesiastica* IV. 10.

capitol din Istoria sa Bisericii, Teodoret dă o altă relatare despre mesalianism care adaugă la cuvintele bătrânului doar ideea că demonul este alungat în sudoare și scuipat și că mesalianii dorm mult. De aici vedem că caracteristicile mesalianismului sunt foarte mari
efectul grav al Căderii asupra omului, păcatul devenind mai mult sau mai puțin firesc pentru om după Căderе și ideea că numai rugăciunea poate avea vreun efect . Alături de aceasta există un accent pe *experiență,* experiența fizică reală a efectului harului și prezența Duhului. Acestea sunt doctrinele care sunt condamnate ca mesaliane în seria de capitole extrase din scrierile Mesalienilor de Timotei de Constantinopol (sfârșitul secolului al VI-lea sau începutul secolului al VII-lea) și Ioan Damaschinul. Faptul că cele mai multe dintre aceste capitole provin din *Omiliile Macariene* , ceea ce face inevitabil judecata că *Omiliile* sunt de proveniență mesaliană. Singurul punct particular din aceste capitole pe care trebuie să-l adăugăm este că starea sufletului după izgonirea demonului și locuirea Duhului se numește *apatheia* . Acesta este un rezumat al majorității dovezilor pentru erezia mesaliană dintre secolele al patrulea și al optulea, din care reiese că mesalianismul a fost un tip de spiritualitate coerent și identi fiabil căruia i sa opus Biserică. A fost condamnat pentru prima dată la cel de-al treilea Sinod Ecumenic din 431 – și adesea după aceea.

Dar în mesalianism există mai mult decât atât: cele cincizeci de *omilii* ale lui Macarie sunt o relatare emoționantă și profundă a experienței sufletești a lui Dumnezeu în rugăciune și tocmai pentru aceasta au fost păstrate și apreciate în Biserică *omiliile macariene.* Cu toate acestea, cadrul lor este, fără îndoială, cel al mesalianismului, deși în textul cel mai răspândit al *Omiliilor* extremele mesalianismului au fost atenuate.[99]

Spiritualitatea *Omiliilor Macariene* este o spiritualitate a *inimii* . Aici găsim un anumit contrast cu Evagrius, a cărui spiritualitate ar putea fi

99*Omiliile* Macariene acordă mare importanță ascetismului. De menționat că tonul categoric al textului ar fi contestat de unii savanți, care nu sunt convinși de dovezile mesalianismului *omiliilor* . Acest sentiment a căpătat o putere deosebită din argumentul că scrierile macariene sunt dependente de Grigore de Nyssa, argument prezentat de W. Jaeger în *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Grigory of Nyssa and Macarius* (Leiden, 1954). Nu mi se pare că această poziție poate fi susținută: vezi R. Staats, *Gregor von Nyssa und die Messalianer* (Berlin, 1968) și revizuirea ei de către H. Chadwick în *Journal of Ecclesiastical History* XX (1969), 319 f. Pentru predarea omiliilor macariene *a* se vedea: EA David, *Das Bild vom neuen Menschen* (Salzburg și München, 1968), precum și H. Chadwick, 'Messalianerne — en evangelisk bevegelse i det 4. arhundre', *Tidsskrift for Teologi ogKirke* 3/1697, 3/1697.

caracterizată ca o spiritualitate a minții sau *noi*. [100]O spiritualitate a inimii, a dorului de Dumnezeu în adâncul ființei, a simțirii mai profunde decât gândul, o spiritualitate care caută să pătrundă în adâncul sufletului: iată ce găsim în aceste omilii. Sufletul, spun ei, este ca un copac cu multe membre și ramuri: ne este foarte greu să înțelegem toate aceste părți ale sufletului. Sufletul unui om este vast și insondabil pentru el însuși.[101] De aici decurge importanța rugăciunii. Singur, un om poate face orice numai cu o parte din el însuși. Sinele care crede că este este doar o parte. Numai Dumnezeu este cel care poate aduna toate aceste multe părți ale sufletului împreună și tot ce putem face este să tânjim după această operațiune a harului lui Dumnezeu, să ne rugăm în permanență.

Înainte ca un om să fie pătruns de har, el este legat de păcatul lui Adam. Macarie (să-l numim că, pentru comoditate, deși este posibil, chiar probabil, ca autorul acestor omilii să fi fost un mesalian menționat de Teodoret numit Simeon din Mesopotamia **3** [102]) are o doctrină puternică a Căderii:

> Când omul a călcat porunca și a fost exilat din Paradis, el a fost legat în două moduri și cu două lanțuri diferite . Unul a fost în această viață, în evenimentele acestei vieți și în dragostea de lume... Dar, în afară de aceasta, în regiunea ascunsă, sufletul este îngrădit și înconjurat de ziduri și legat cu lanțuri de întuneric de duhurile răutății, incapabil să-L iubească pe Domnul așa cum ar vrea, sau să creadă cum ar vrea, sau să se roage cum ar vrea. Contraritatea a venit asupra tuturor atât în lucrurile vizibile, cât și în cele ascunse, din nelegiuirea primului om . (XXI.2)[103]

Omul căzut și-a pierdut chipul și asemănarea cu Dumnezeu (XII.1), iar păcatul a intrat în inima lui (XV.12). Păcatul este amestecat, sau amestecat, în inimă (I.8 — Macarie îi place foarte mult analogia amestecării, atât în raport cu harul din inimă, cât și în raport cu păcatul). Sufletul este complet rob păcatului, niciun membru al acestuia nu este

100 Deși nu ar trebui să exagerăm acest lucru. Evagrie vorbește și el despre inimă și despre importanța simțirii în rugăciune: vezi O 42f. și P4.

101 Vezi XXVI.9, XII.11, XV.32 *(Omilii* citate după număr și secțiune ca în Dorries-Klostermann-Kroeger și Mason).

3 ² Unele MSS ale *Omiliilor* (inclusiv toate versiunile arabe) le atribuie unui singur „Symeon".

103 Cf. Ideea Sfântului Bernard despre *regio dissimilitudinis,* în *Sermo de Diversis* XLII.2 f., idee derivată probabil din Augustin, *Confessions* VII.x.16. Asemănările și contrastele dintre mesalianism și Augustin sunt demne de remarcat.

liber de păcat — nici gânduri, nici minte, nici trup: „este imposibil să se despartă între suflet și păcat, dacă Dumnezeu nu ar opri și reprima acest vânt rău, care locuiește în suflet și în trup" (II.3). Sufletul este atât de complet legat de păcat, încât îi devine firesc.

Natural - dar nu plăcut:

> După ce a căzut de la poruncă și a intrat în starea păcătoasă, neamul lui Adam a dobândit acea asemănare [cu Cain] în secret; este zvârlită de gânduri schimbătoare de frică și teroare și orice fel de agitație; prințul acestei lumi ține fiecare suflet pe valurile tuturor felurilor și varietăților de plăceri și pofte, dacă nu este născut din Dumnezeu; precum porumbul este răsucit neîncetat în sită, el ține gândurile oamenilor legănându-se în diferite direcții și îi scutură și îi ademenește pe toți prin poftele lumești, și plăcerile cărnii , și fricile și frământările. (V.2)[104]

Timotei de Constantinopol spune că mesalienii susțin că fiecare om este posedat de un demon care îl conduce la acțiuni care sunt *atopoase* - absurde, literalmente deplasate sau deplasate. Cuvântul *atopos* nu este folosit în pasajul recent citat (și nici nu pot găsi un exemplu în altă parte în Omiliile Macariene *),* dar exprimă foarte bine înțelegerea lui Macar ius cu privire la efectul păcatului și al demonilor asupra omului. Demonii locuiesc în sufletul omului, în toate numeroasele sale mădulare, iar un om nu poate dobândi, parcă, decât o parte din sufletul său. Multe dintre acțiunile sale nu sunt „ale lui", sau mai degrabă se datorează unei părți din el posedată nu de el însuși, ci de demoni. Sufletul omului este sfâșiat de demoni, este legănat, zvârlit de demoni: astfel multe dintre acțiunile lui sunt *atopoase* , „deplasate", absurde. Efectul harului asupra sufletului este destul de diferit . Un suflet care a primit harul lui Dumnezeu caută liniște.[105] Inima, cu toate profunzimile ei, devine calmă, unită și nemișcată. Iar această stare nu poate fi stăpânită decât prin unicitate și detașare completă (vezi *Omilia* V).

Cum apare această schimbare? Am văzut deja că pentru Macarie numai Dumnezeu o poate afecta ; și, mai departe, numai prin har ca răspuns la rugăciune. Botezul nu are nici un efect aici, deși este adevărat că acest punct nu este presat în *Omiliile Macariene. [106]*Efectul harului lui Dumnezeu este interior: ceea ce contează este să simțim prezența harului

104 Metafore asemănătoare pentru atacurile demonilor asupra sufletului se găsesc și în Evagrie: O 111, 140.

105 „odihnă și stabilitate și calm și o dispoziție stabilă": XV.14.

106 Este menționat de două sau de trei ori, de exemplu ibid.

în adâncul inimii. Riturile exterioare precum botezul, promisiunile exterioare, cum sunt scrise în Scriptură, sunt irelevante; ceea ce contează este experiența interioară, asigurarea interioară.[107]

Pentru a fi eliberat de păcat, sufletul are nevoie de harul lui Dumnezeu. Dar viața ei în păcat a pătruns atât de adânc în suflet, încât harul lui Dumnezeu i se pare străin, străin. Harul Duhului Sfânt este „un lucru străin de natura noastră" (IV.6). Este ceva ce trebuie *să primim* – pentru că ne vine de sus, din afară. Sufletul nu poate dobândi de la sine har, nu poate scăpa de la puterea păcatului:

> Nu este de nici un folos pentru locurile cerești, nu este de nici un folos pentru împărăție - acel suflet care presupune că poate atinge puritatea desăvârșită a lui însuși și singur, fără Duhul. Dacă omul care se află sub influența patimilor nu va veni la Dumnezeu, tăgăduind lumea și nu va crede cu răbdare și nădejde să primească un lucru bun străin propriei sale naturi, și anume puterea Duhului Sfânt, și dacă Domnul nu va arunca peste suflet de sus viața Dumnezeirii, un astfel de om nu va experimenta niciodată viața adevărată, nu se va recupera niciodată din beția materiei; iluminarea Duhului nu va străluci niciodată în acel suflet nevăzut și nici nu va aprinde în el o zi sfântă; nu se va trezi niciodată din acel somn profund al ignoranței și astfel ajunge să-L cunoască pe Dumnezeu despre un adevăr, prin puterea lui Dumnezeu și eficiența harului . (XXIV.5)

Nu că sufletul nu poate face nimic. Macarie are multe de spus despre modul în care sufletul *se poate forța* să facă ceea ce în cele din urmă îi va da Dumnezeu:

> Omul trebuie să se forțeze la ceea ce este bun, chiar și împotriva înclinării inimii sale, așteptând neîncetat milostivirea lui Dumnezeu fără credință îndoielnică și să se forțeze la caritate, când nu are dragoste; siliți-vă la blândețe, când nu are blândețe; sileste-se la mila si sa aiba o inima milostiva; siliți-l să fie privit cu dispreț și, când este ușurat sau rușinat, să nu vă mâniați, precum se spune: „Iubiților, nu vă răzbunați; să se forțeze la rugăciune, când nu are rugăciune duhovnicească; și astfel Dumnezeu, văzându-l astfel luptă, și silindu-se cu forța, în ciuda unei inimi nedoritoare, îi dă adevărată rugăciune a Duhului, îi dă adevărată dragoste, blândețe, mărunțiș de milă, adevărată bunătate și, pe scurt, îl umple cu roadele Duhului. (XIX.3)

În mod evident, există o corelație între străinătatea darului pe care îl caută și forța pe care o trebuie să o folosească asupra sinelui în căutare. Ceea ce caută sufletul nu-i mai este firesc de la Cădere și, prin urmare, trebuie să

107 *peira, pleroforie* — vezi XV.20.

se forțeze pentru el. Cu toate acestea, există o mare diferență între rezultatele eforturilor noastre forțate și ceea ce primim ca rezultat al darului lui Dumnezeu:

Lucrurile pe care le faci cu tine însuți sunt toate foarte bune și acceptabile lui Dumnezeu, dar nu sunt chiar curate. De exemplu, Îl iubești pe Dumnezeu, dar nu perfect. Domnul vine și dă o iubire care este neschimbată, iubirea cerească. Te rogi într-un mod firesc cu rătăcire și îndoială; Dumnezeu vă dă rugăciunea curată în duh și în adevăr. (XXVI.21)

Dar principalul lucru pe care îl poate face sufletul, ceea ce fără de care toate celelalte sunt fără valoare, este să se roage sau să persevereze în rugăciune. „Perseverența în rugăciune: aceasta este cea mai mare dintre toate eforturile bune și principala acțiuni bune" (XL.2; cf. III.3 și frecvent).

Venirea harului, prezența Duhului, venirea Domnului la suflet: Macarie nu le izolează pe acestea de Întrupare . Toate sunt posibile datorită Întrupării. Aceasta apare în principal în *Omilia* a XI-a, deși este menționat în altă parte (ex. XXVIII.3). Aici Macarie vorbește despre Domnul ca despre Cel care

vine în persoană, care a modelat trup și suflet, și desface toată treaba celui rău și lucrările lui s-au împlinit în gândurile omului, și reînnoiește și formează un chip ceresc și face un lucru nou al sufletului, pentru ca Adam să fie din nou rege peste moarte și stăpân al făpturii. (XI.6) El vorbește despre ridicarea de către Moise a șarpelui în pustiu ca simbol al Întrupării. Șarpele este

o figură a trupului Domnului. Trupul pe care El l-a luat de la Fecioara Maria, l- a văzut pe cruce și l-a atârnat acolo și l-a prins pe copac; iar trupul mort a biruit și a ucis șarpele viu care se târăște în inimă... (XI.9)

Înțelegerea Încarnării aici face ecou tratarea clasică a lui Athanasius în *De Incarnatione.* Dar Macarius este mai interesat de ceea ce face posibil Încarnarea acum decât de ceea ce s-a întâmplat în trecut.[108]

Dar când vei auzi că în vremea aceea Domnul a izbăvit sufletele din iad și întuneric și a coborât în iad și a făcut o lucrare glorioasă, să nu-ți închipui că aceste lucruri sunt atât de departe de sufletul tău... Când prințul răutății și îngerii lui se îngroapă acolo și își fac cărări și drumuri acolo, pe care puterile lui umblă în

[108] Cf. Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann* I.61: Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geboren Und nicht in dir, du bleibst doch ewiglich verloren.

mintea ta, gândește Satana, nu te așteaptă, gândește-te, nu te simți pe gânduri. omul spre Dumnezeu? . . . Ei bine, atunci, Domnul vine în sufletele care îl caută, în adâncul iadului inimii... El sparge pietrele grele care zac pe suflet, deschide mormintele, înalță omul care este într-adevăr mort, scoate din închisoarea întunecată sufletul întemnițat. (XI.11)

Și când se întâmplă acest lucru, sufletul *simte* această revărsare a harului, această venire a Domnului. Apariția harului este o experiență și o experiență care aduce asigurare. Experiență, asigurare *(peira, pleroforie):* acestea sunt cuvinte centrale în vocabularul macarian. Macarius vorbește despre asta în mai multe feluri. El vorbește despre foc ,[109] și de testare.[110] El vorbește despre simțurile spirituale trezite în suflet de apariția harului:

Acesta este un lucru pe care toată lumea ar trebui să-l știe, că există ochi care sunt mai interiori decât acești ochi și auzul mai interior decât acest auz. Așa cum ochii privesc și recunosc cu înțelepciune chipul unui prieten sau al iubitului, tot așa și ochii sufletului vrednic și credincios, fiind luminați spiritual de lumina lui Dumnezeu, iată și recunosc pe adevăratul prieten, cel mai dulce și mult râvnitul mire, Domnul, în timp ce sufletul este strălucit de Duhul adorabil; și, astfel, văzând cu mintea frumusețea dezirabilă și numai inexprimabilă, ea este lovită de o dragoste pătimașă a lui Dumnezeu și este îndreptată către toate virtuțile Duhului și, astfel, posedă o dragoste nemărginită și nesfârșită pentru Domnul după care tânjește. (XXVIII.5; cf. IV.7)

Această experiență a harului este, deci, un început. Ea dă sufletului să guste adevărata frumusețe, glorie și bogăție a lui Dumnezeu (cf. V.5) și îl umple cu un mare dor de a se bucura de această frumusețe adevărată și mai deplin. Iar acest dor se exprimă în rugăciune, și este prin rugăciune, prin atenție la Dumnezeu/ [1] că sufletul este redat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Macarius folosește analogia (preluată probabil din Athanasius, *De Incarnatione* 14, deși acolo analogia este tratată destul de diferit) a unui portretist. Ca un portretist nu poate picta un portret bun decât dacă se uită la el,

în același mod, Hristos, artistul bun, pentru cei care Îl cred și Îl privesc continuu, înfățișează imediat după chipul Său un om ceresc. Din propriul Său Duh, din substanța însăși a luminii, lumina ineficientă , El pictează un chip ceresc și îi

109 VIII.9, XI.1 și frecvent. 40 de exemplu XV.20.
41 *prosoche* — întâmplător asemănător cu *proseuche.*

dăruiește pe Soțul său bun și milostiv. Dacă un om nu se uită constant la El, trecând cu vederea orice altceva, Domnul nu Își va picta chipul cu propria Sa lumină. De aceea, trebuie să ne uităm la El, crezând și iubindu-L, aruncând toate celelalte și îngrijindu-ne de El, pentru ca El să-și picteze propria Sa imagine cerească și să o trimită în sufletele noastre, și astfel, purtând pe Hristos, să primim viața veșnică și chiar și aici să avem deplină asigurare și să fim odihniți. (XXX.4)

Această experiență a harului trebuie simțită (într-un fel sau altul: Macarius este foarte sensibil la varietatea de moduri în care sufletele pot experimenta harul lui Dumnezeu [111]). Macarius insistă asupra acestui lucru.[112] În *Omilia* I, după ce a descris diferite moduri prin care sufletul poate experimenta prezența harului, el conchide:

Dar dacă ești conștient că nu ai nimic din aceste lucruri, atunci plânge și plânge, pentru că nici totuși nu ai găsit bogăția veșnică cerească. Fii deci în necaz pentru sărăcia ta, rugând pe Domnul noapte și zi, pentru că te-ai oprit în sărăcia înfricoșătoare a păcatului. (I.12)

Calea de a căuta experiența harului este prin rugăciune, perseverență în rugăciune, noapte și zi plângerea stării păcătoase a cuiva și implorarea lui Dumnezeu.

Această perseverență în rugăciune este încă esențială chiar și după venirea harului în suflet, căci, după cum arată Macarie, păcatul încă locuiește în suflet. Chiar și „atunci când un om este adânc în și este bogat în har, mai rămâne cu el o rămășiță de rău" (XVI.4), până când ajunge la perfecțiune, iar autorul Omiliilor *mărturisește* că nu a cunoscut niciodată unul „desăvârșit și liber" (VIII.4). Sufletul are mulți membri, așa cum repetă adesea Macarius, dar

păcatul a intrat și a luat în stăpânire toate mădularele lui și ramurile inimii. Atunci, când omul caută, harul vine la el și ia în stăpânire, poate, două mădulare ale sufletului. Așa că omul fără experiență, fiind mângâiat de har, își închipuie că harul a pus stăpânire pe toate mădularele sufletului său și că păcatul este rătăcit. Dar cea mai mare parte este încă sub puterea păcatului și doar o parte sub har; și el este înșelat și nu știe. (L.4)

111 Vezi, de exemplu, *Hom.* VIII.

112 Aceasta mi se pare nucleul naturii eretice a mesalianismului și, prin urmare, o justificare decisivă pentru a considera *omiliile macariene* drept mesalie. Vezi Haus herr, 'L'erreur fondamentale et la logique de la Messalianisme', *OCP*, I (1935), 328-60, esp. 337.

Principalul mod în care Macarius vorbește despre experiența sufletească a grației este în termeni de *lumină.* Sufletul devine pătruns și este folosit cu lumina Dumnezeirii:

Sufletul care a fost desăvârșit luminat de frumusețea infinită a slavei luminii feței lui Hristos și are o participare desăvârșită la Duhul Sfânt și a devenit vrednic de a fi locuință și tron al lui Dumnezeu, devine în întregime ochi și în întregime lumină și în întregime față și în întregime slavă și în întregime Duh, fiind astfel făcut de Hristos, care o conduce, o călăuzește, o poartă și o poartă duhovnicească, o poartă și o poartă cu frumusețea, o poartă și o poartă spirituală. (I.2)

În această lumină sufletul este capabil să se contemple pe sine,[113] și vedeți, de asemenea, viziuni cu deplină asigurare (VII.5). „Cu deplină asigurare" — ceea ce vede sufletul atunci când este folosit cu lumina divină nu este o iluzie, este real. Unele locuri din *Omiliile* Macarian sugerează că aceste viziuni sunt văzute de *noi* , mintea, ochiul sufletului, ochiul spiritual (ex. VIII.8). Dar, în alte locuri, se dă impresia că tocmai cu acești ochi, cu acești ochi trupești, sufletul vede viziuni. În mod clar, este ușor să treci de la insistarea (cum o fac *Omiliile*) asupra realității a ceea ce se vede la a spune că este văzut „cu acești ochi", ca să spunem așa. Deci, în *Omilia* a IV-a, Macarie dezvoltă teoria conform căreia Dumnezeu, din marea Sa bunătate, Se schimbă pe Sine în formă materială pentru a putea fi perceput de om:

Și cu atât mai mult nu poate El, care este așa cum vrea și ceea ce va El, prin bunătatea Sa nespusă și bunătatea de neconceput, să se schimbe și să se diminueze și să se asimileze, întruchipându-se după capacitatea lor în suflete sfinte și credincioase, pentru ca El, invizibilul, să fie văzut de ei, El, nepalpabilul, să fie simțit, după ce ei să simtă subtilitatea și dulceața Lui în realitatea și subtilitatea în realitatea Sa. experimentați bunătatea luminii acelei bucurii ineficiente ? (IV.11)

Cu toate acestea, mai important este modul în care Macarie asociază această idee că sufletul este pătruns de lumina divină cu Transfigurarea Domnului nostru pe Muntele Tabor, când lumina a pătruns nu doar sufletul lui, ci și trupul său:

După cum trupul Domnului a fost glorificat , când S-a suit pe munte și a fost transformat în slava dumnezeiască și în lumina nesfârșită , tot așa trupurile sfinților sunt glorificate și strălucesc ca fulgerul. Slava care era înăuntrul lui

113 Cf. Evagrius, deasupra 127 f.

Hristos a fost răspândită peste trupul Său și a strălucit; și, în același mod, la sfinți, puterea lui Hristos din ei va fi revărsată în acea zi în exterior asupra trupurilor lor. (XV.38; cf. XX.3, I.3)

Macarie pare să restrângă această transformare a trupului la învierea din ultima zi, dar nu există nicio îndoială că aici este una dintre sursele ideii palamite de transpare în Lumina Necreată.[114]

Perfecțiunea, am văzut, este rar atinsă în această viață; într-adevăr, autorul acestor omilii nu cunoaște un singur exemplu, deși vorbește ocazional despre el. Când sufletul ajunge la perfecțiune, toate urmele răului din suflet vor fi excluse, sufletul va fi pătruns în întregime de lumina divină și va deveni complet diafan pentru Duhul. Va deveni Dumnezeu,[115] și toate acestea nealterabile.[116] Această stare de perfecțiune este o stare de răpire:

Se întâmplă că fiind angajat toată ziua, se dăruiește la rugăciune timp de o oră, iar omul lăuntric este răpit în rugăciune în această adâncime insondabilă a celeilalte lumi cu o mare dulceață, astfel încât toată mintea lui este sus în sus, răpită acolo și înstrăinată de lucrurile de jos. Deocamdată, uitarea deplinătății vine asupra lui în ceea ce privește interesele minții pământești, pentru că gândurile lui sunt Bine și luate captive la lucruri divine și cerești, la lucruri în înțelegere veche și trecută, la lucruri minunate pe care nicio buză omenească nu le poate exprima, astfel încât pentru acea oră el se roagă și spune: „Doamne ca sufletul meu să treacă împreună cu rugăciunea mea!" (VIII.1)

Macarius descrie omul în această stare ca unul „liber și perfect"; el sugerează, de asemenea, că „măsura perfectă nu a fost dată, pentru ca el să fie liber să se intereseze de fraţii săi şi de slujirea cuvântului" (VIII.4). El vorbește și despre o rudenie între suflet și Dumnezeu (XLV.3) și spune că aceasta se realizează în starea de perfecțiune în unire dintre suflet și Dumnezeu:

Când sufletul se lipește de Domnul, iar Domnul se milă de el și îl iubește, venind de el și lipindu-se de el, iar intenția din acel moment rămâne continuu fidelă harului Domnului, ei devin un singur spirit, un singur lucru compus, o singură intenție, sufletul și Domnul și, în timp ce trupul care îi aparține este prosternat pe pământ, sufletul are intenția Ierusalimului în mulțumirea lui. până la al treilea cer

114 După cum subliniază Hausherr, *OCP* XII (1946), 22 (retipărit în *Hésychasme,* 105).

115 *apotheoutai:* XXVI.2.

116 *atreptos.* Despre aceasta cf. Busuioc, *De Spiritu Sancto,* 9.

și lipindu-se de Domnul și slujindu-I acolo.

(XLVI.3; vezi XLV.7, XLIX.3 f.)

Această rudenie dintre suflet și Dumnezeu, realizată în starea de unire, nu este ceva firesc sufletului, ci ceva ce i-a fost acordat prin harul lui Dumnezeu. Acest Macarie îl explică când spune:

Luați în considerare aici, discerneți și înțelegeți cum. Asculta. El este Dumnezeu; sufletul nu este Dumnezeu. El este Domnul; este un servitor. El este Creatorul; este o creatură. El este Făcătorul; este lucrul făcut. Nu există nimic comun cu natura Lui și cu cea a sufletului. Dar datorită iubirii și compasiunii Sale infinite , de nespus, de neconceput, I-a plăcut să locuiască în acest lucru creat de El, această creatură inteligentă, această lucrare prețioasă și extraordinară, așa cum spune Scriptura, „ca să fim un fel de primele roade ale creaturilor Sale", pentru înțelepciunea și părtășia Sa prețioasă și curată, pentru propria Sa mireasă. (XLIX.4)

Aceasta este o scurtă schiță a punctelor principale ale omiliilor extraordinar de interesante și intens practice atribuite lui Macarie Egipteanul. Erau scrieri în esență pentru călugări și erau destinate călugărilor în timp ce își urmăreau viața de singurătate și rugăciune, o viață care este, pentru Macarie, o coborâre în adâncuri - adâncurile păcatului, adâncurile propriei inimi:

Așa cum oamenii din comerț coboară goi în adâncul mării, în moartea apoasă, pentru a găsi acele mărgăritare care vor fi pentru o coroană regală și vopsea purpurie, tot așa cei care trăiesc viața monahală ies goi din lume și se coboară în adâncul mării răului și în prăpastia întunericului, și din acestea scot pietrele prețioase și scot din adâncimea prețioasă. Hristos, pentru Biserica cerească, pentru o lume nouă și un oraș de lumină și oameni de îngeri. (XV.51)

DIADOHUL FOTOICEI

Diadoh este important pentru noi pentru modul în care tradițiile aparent diverse ale evagrianismului și mesalianismului converg în gândirea sa și, fără a-și expune doctrina în niciun detaliu, tocmai la aceasta vom privi pe scurt .

Nu știm practic nimic despre Diadoh, cu excepția faptului că a fost episcop de Fotice în Epir la mijlocul secolului al V -lea. El este menționat de Fotie ca printre oponenții monofiziților contemporani cu Sinodul de la

Calcedon.[117] [118] Scrierile sale care au supraviețuit sunt un *secol de capitole gnostice* [i9] despre viața spirituală, o predică despre Înălțare,[119] și o lucrare numită *Vederea Sfântului Diadoh,*[120] [121] [122]care ia forma unei serii de întrebări și răspunsuri. *Secolul* său de capitole gnostice a fost foarte în X uential în Orientul grecesc: este citat, printre alții, de Maxim Mărturisitorul și apare în *Filocalia* lui Nicodim din Sfântul Munte? [2] A fost tradus și în latină.

Diadoh este foarte conștient de erezia mesalianilor (deși nu îi menționează pe nume): o mare parte din scrierile sale sunt îndreptate împotriva opiniilor lor. *Secolul* 3 este îndreptat împotriva ideii, atribuită în mod constant meselienilor, a substanțialității răului și, deși această idee nu apare în *omiliile macariene* (sau nu direct), remarcile finale ale lui Diadoh în acest capitol, că „natura binelui" este mai puternică decât „obișnuința răului", este clar un-macarian. El atacă frecvent ideea mesalianilor că Dumnezeu este prins prin simțuri. **53** Este tratată și o idee menționată de Timotei de Constantinopol ca Mesalian, că sufletele celor plecați cunosc inimile oamenilor de pe acest pământ.[123] Dar scopul principal al polemicii sale antimesaliene este îndreptat împotriva neîncrederii lor în eficacitatea botezului și a ideii lor că chiar și după botez atât harul, cât și demonii locuiesc în sufletul omului.

Opoziția lui Diadoh față de poziția fundamentală a mesalianismului este, deci, clară. Dar, cu toate acestea, propria sa poziție poartă multe semne de influență mesaliană . Luați-i vocabularul, de exemplu. El vorbește mult despre sentiment, iar în centrul doctrinei sale spirituale este ideea simțului spiritual al sufletului. El vorbește adesea despre ființa sufletului „în tot sentimentul și siguranța" – limbaj foarte mesalian. El

117 Vezi: Diadoque de Photice, *Œuvres Spirituelles* (Sources Chrétiennes 5, 3rd edn.,
E. des Places, SJ), Introducere, 9. Acesta conține toate lucrările supraviețuitoare ale lui Diadoh și este ediția pe care am folosit-o. Despre Diadoh și relația sa cu mesalianismul, vezi F. Dorr, *Diadochus von Photike und die Messalianer* (Freiburg im Breisgau, 1937).

118 Paginile 84-163 în ediția lui des Places. Se face referire la această lucrare doar prin numărul de capitole.

119 Ibid., p. 164-8.

120 Ibid., p. 169-79. Există, de asemenea, o scurtă *cateheză* (p. 180-3), al cărei autor este disputat ca între Diadoh și Simeon Noul Teolog.

121 p. 205-37 în *Editio Princeps* (Veneția, 1782).

122 35, iar în *Viziune* .

123 *Viziune, p. 176 f.* [55] Vezi Macarius, *Hom.* XLIII.3; XIX.2.

56 Vezi Evagrius, O 45-7. 57 Vezi P 81, și mai sus 101, n.13.

vorbește despre inimă și despre intrarea în inimă. El vorbește despre importanța „amintiri a lui Dumnezeu" constantă, care este unul dintre modurile în care *Omiliile Macarian* vorbesc despre rugăciune constantă; **55** Evagrie, în schimb, descurajează locul memoriei în rugăciune? [6] Și totuși, evagrianismul lui nu este mai puțin marcat. El are aceeași înțelegere a purificării progresive a sufletului, începând cu partea care dorește și înaintând până la partea pasională, aceeași doctrină conform căreia viziunile pentru cel care a atins *apatheia* sunt opera demonului slavei deșarte, aceeași înțelegere a modului în care demonii atacă sufletul (doctrină pe care el o folosește pentru a explica de ce în mod demonic și-a închipuit încă această greșeală). sufletele celor botezați) și multe altele. Dar asemănarea sa cea mai importantă cu Evagrie este înțelegerea lui a naturii spirituale a rugăciunii: nu are nimic din materialismul mesalianilor. Ceea ce face el, într-adevăr, este să adună împreună ceea ce este drept în spiritualitatea inimii și în spiritualitatea minții; a lui este o spiritualitate care este a inimii, dar nu materialist grosier, a minții, dar nu intelectualist.

Centrul teologiei spirituale a lui Diadoh este poate înțelegerea lui clară a semnificației botezului . Niciuna dintre tradițiile monahale pe care le-am discutat în acest capitol nu dă loc botezului. Evagrie nu menționează botezul și chiar și înțelegerea sa asupra semnificației de bază a credinței nu poate fi legată de botez, deoarece el consideră credința ca o capacitate înnăscută? [7] Poziția mesaliană respinge în mod explicit orice loc în viața spirituală pentru botez. Respingând acest principiu al mesalianilor, Diadoh este condus să dezvolte o înțelegere a vieții spirituale care vede lucrarea lui Dumnezeu în suflet prin sacramentul botezului ca fundament al acelei vieți. În botez suntem născuți din nou și puterea pe care diavolul a avut-o asupra noastră ca urmare a căderii este răsturnată:

> Chiar din acel ceas în care ne-am născut din nou, diavolul este afară și harul înăuntru. (76)
>
> Harul este ascuns în adâncul minții din momentul botezului, prezența lui fiind ascunsă chiar și simțului spiritual. Dar când cineva începe să-L iubească pe Dumnezeu cu toată hotărârea sa, atunci printr-o comunicare ineficientă prin simțirea minții comunică sufletului o parte din benef
>
> iciile sale. (77)

Diadoh readuce astfel la locul său fundamental în viața spirituală lucrarea

lui Dumnezeu în suflet prin sacramentul botezului.

În rest, el îmbină ceea ce a fost bun, așa cum am spus, atât în Evagrie, cât și în mesalianism. În centrul acestei lucrări de asimilare este ideea lui despre simțul spiritual al sufletului - *aisthesis noos,* sentimentul minții, *aisthesis noera,* sentimentul intelectual (sau simțul intelectual - sau spiritual -). Însuși cuvântul indică conjuncția lui îndrăzneață dintre sentiment și minte, inima și intelect, Macarius și Evagrius. Acesta este un simț spiritual sau intelectual prin care „dragostea caută invizibilul" (1): este iubirea, *agape,* care folosește acest simț spiritual. Mai multe pasaje contrastează singurul simț spiritual cu cele cinci simțuri corporale (24, 29) și afirmă că multiplicitatea la care este supus simțul spiritual ca urmare a legăturii sale de cele cinci simțuri corporale este un rezultat al păcatului lui Adam (25). Căderea a fragmentat și risipit acest simț spiritual unic, iar calea de întoarcere este prin intrarea în inimă, o adunare a puterilor sufletului în unicitatea inimii:

> Că vederea, gustul și celelalte simțuri risipesc amintirea inimii, atunci când le folosim peste măsura lor, ne este învățat de prima Evă. Cât timp nu a privit cu plăcere pomul interzis, ea și-a păstrat cu grijă amintirea despre porunca divină. Deoarece era încă protejată de aripile iubirii divine, ea a rămas neconștientă de goliciunea ei. Dar când s-a uitat la copac cu plăcere, l-a atins cu multă dorință și a gustat din rodul lui cu plăcere, imediat s-a simțit atrasă.
>
> la actul fizic și, fiind goală, s-a predat pasiunii ei. Ea și-a dat toată dorința să se bucure de ceea ce i-a fost prezent, alăturându-l pe Adam din vina ei prin aspectul plăcut al fructului. De atunci, mintea omenească nu a putut decât cu greu să-și amintească fie de Dumnezeu, fie de poruncile Lui. Trebuie, așadar, să ne fixăm privirea veșnic în adâncul inimii cu o amintire neîntreruptă a lui Dumnezeu și să trăim ca și cum am fi orbi la această viață înșelătoare. Căci adevăratei filozofii spirituale este propriu să nu dea niciodată aripă vreunei dorințe de lucruri vizibile. (56)

Aici Căderea este explicată numai în termeni de declin și disipare a simțului spiritual de la invizibil la vizibil. Este un accent care se potrivește bine cu o spiritualitate a inimii care, totuși, vede în mod clar realitatea adevărată ca fiind invizibilă și imaterială. Există un mare accent pe interior și un contrast ascuțit între amintirea lui Dumnezeu prin concentrarea tuturor puterilor cuiva asupra inimii și disiparea puterilor sufletului prin multiplicitatea simțurilor trupești.

Dar nu este posibil ca omul prin propriile sale eforturi să contracareze

efectul Căderii : „ purificarea minții poate avea loc numai prin Duhul Sfânt” (28). Acest lucru este posibil prin Întrupare și ne apucăm de ceea ce Hristos a efectuat pentru noi în Întruparea și Moartea Sa prin renașterea botezului (78). După botez, harul sălășluiește în inima omului și demonii nu pot ataca decât din afară (79). Prezența harului în suflet este adesea ascunsă, așa cum am văzut; devenim conștienți de ea doar pe măsură ce cooperăm cu ea. Dar mesarienii au vorbit despre experiența păcatului care sălășluiește în inimile noastre chiar și după botez, despre experiența unei lupte în adâncul inimii între harul care sălășluiește și răul care sălășluiește. Diadochus respinge această poziție mesaliană la două niveluri. Pe de o parte, el refuză să accepte ecuația mesaliană a prezenței harului și conștientizarea conștientă a acestei puteri în noi.[124] Pe de altă parte, el folosește explicația lui Evagrius despre modul în care demonii atacă sufletul - dezlănțuind *logismoi* în noi pe care le putem transforma în păcat dându-le acordul nostru - pentru a explica cum mesalianii interpretează greșit experiența lor interioară. Există, într-adevăr, *logismoi buni și răi* în inimă și se simte ca și cum *logismoi răi* au venit din inimă. Dar, în realitate, astfel de *logismo* sunt inspirați în noi de demonii care lucrează asupra trupului sau asupra temperamentului sau asupra părții inferioare a sufletului sau, uneori, de o amintire obișnuită a răului de la prima înșelăciune a tuturor (aceasta este ideea lui Diadoh despre păcatul originar).[125]

La botez, după spusele lui Diadoh, se dau două daruri. Primul , dat deodată, este restaurarea după chipul lui Dumnezeu. A doua, care o depășește cu mult pe prima , este restaurarea după asemănarea lui Dumnezeu și aceasta nu este dată imediat, ci depinde de cooperarea noastră. Toate acestea sunt explicate în *secolul* 89:

> Așadar, când mintea începe cu mare simțire să guste bunătatea Duhului Sfânt, atunci ar trebui să știm că harul începe să picteze, parcă, după asemănare, pe ceea ce este după chip.

Diadochus folosește, așa cum a făcut Macarius, analogia unui pictor, care, în acest caz, mai întâi trasează conturul și apoi aplică culorile. Harul lui Dumnezeu urmărește mai întâi asupra omului în botez forma chipului pe

124 Cf. 77 (citat mai sus), care vorbește despre harul din suflet ascuns chiar și simțului spiritual însuși.

125 Pentru toate acestea vezi 83.

care a avut-o la început și, pe măsură ce începe

cu toată voința lui de a dori frumusețea asemănării și stă gol și neînfricat în această lucrare, atunci harul face să înflorească în noi virtuți peste virtute și ridică forma sufletului din slavă în slavă și dăruiește sufletului forma asemănării. Deci simțul spiritual ne dezvăluie că suntem modelați după asemănarea, dar perfecțiunea asemănării pe care o cunoaștem prin iluminarea.

Sensul spiritual, deci, este acela prin care progresăm în viața spirituală. Descoperindu-l și folosindu-l, facem ca imaginea *(eikon)* din noi înșine, care a fost restaurată în botez, să capete deplina glorie a asemănării *(homoioza)*. Prin ea dobândim virtuți (un punct pe care Diadoh îl subliniază este că una dintre funcțiile principale ale simțului spiritual este discernământul: vezi 26-34) și astfel împodobim sufletul cu frumusețe spirituală. Dar dincolo de tot ce poate face simțul nostru spiritual, există perfecțiunea. Aceasta înseamnă a primi „iubire spirituală" și poate fi primită numai atunci când sufletul este iluminat în deplină asigurare de către Duhul Sfânt. Perfecțiunea finală a asemănării nu poate fi realizată decât prin iubire: „nici o altă virtute nu poate dobândi impasibilitate pentru suflet, ci numai iubirea".

Acest lucru este poate suficient pentru a indica cum la Diadoh găsim o unire a celor două tradiții care provin din mediul monahal din secolul al IV-lea, cea a lui Evagrie și cea atribuită lui Macarie. Nu se pretinde că Diadochus este tipic pentru Orient. Există o tensiune constantă în teologia mistică răsăriteană între evagrianism și mesalianism, tensiune care va fi complicată, nu diminuată, de influența ulterioară a lui Denys Areopagitul, iar această tensiune se rezolvă în diferite moduri. Diadochus ne oferă pur și simplu un exemplu despre modul în care aceste două tradiții, aparent atât de diverse, ar putea converge.

Tradițiile care s-au dezvoltat în cadrul monahismului sunt tradițiile de bază pentru teologia mistică ulterioară, pentru că aceasta era ceva care i-a preocupat în special pe cei care duceau viața monahală. În Occident, tradiția monahală este reprezentată în principal de Cassian, care a introdus tradiția evagriană într-o formă modificată : elementele eretice au fost elidite, învățătura despre rugăciunea contemplativă foarte mult modificată , așa că înțelepciunea practică a călugărului Evagrie a fost făcută cunoscută în Occident.[126] Deci, pentru tradiția *teologiei mistice*

126 Pentru Cassian și Occident, vezi O. Chadwick, *John Cassian* (CUP, 1968 ²),

occidentale , ar trebui să ne uităm poate la Augustin și influența sa în cercurile monahale. În Orient, tradiția este o simbioză neliniștită, dar potențial extrem de fructuoasă, a evagrianismului și mesalianismului, fertilizată mai târziu de influența lui Denys Areopagitul.

precum și volumul editat de el numit *Western Asceticism (Library of Christian Classics*, XIII, Londra, 1958). Tot despre Cassian, vezi C. Butler, *Benedictine Monachism* (Londra, 1919), esp. 78-82 pentru învățătura sa despre rugăciunea contemplativă.

V II

Augustin

RESTUL ACESTEI cărți se referă la lumea vorbitoare de greacă, dar în acest capitol vom discuta despre gândul unui scriitor latin, Augustin. Acest lucru poate da o impresie falsă din două motive: poate sugera că nu există nimeni altcineva în Occident care ne interesează în perioada patristică, în afară de Augustin; și, pentru că gândirea lui Augustin este atât de personală, poate sugera o ruptură mai mare între estul grec și vestul latin decât este de fapt cazul. Dar o astfel de impresie ar induce în eroare. Există mulți alți scriitori latini despre care am fi discutat: Ambrozie, Marius Victorinus și Cassian, pentru a numi doar trei. Toate acestea trei au fost importante și, totuși, importanța lor nu este atât intrinsecă, cât au fost esențiale în transmiterea către Occident a comorilor Orientului. Toți trei cunoșteau greacă și fie au tradus lucrările grecilor (cum a făcut Victorinus unele dintre lucrările lui Platon, Plotin și Porfirie, în care Augustin însuși i-a citit probabil pe „platoniști"), fie au încorporat teologia și filosofia greacă mult traduse în propriile lor lucrări, fie în mod deschis (ca și în cazul lui Cassian, discipolul egiptean, sau al lui Evagri, în special al lui Desert). pe ascuns (cum l-a acuzat Ieronim pe Ambrozie că ar fi făcut [1]). Din scrierile acestora și ale altora asemenea lor, Occidentul a învățat teologia Orientului grecesc. Importanța lui Augustin nu stă aici: cunoștințele sale despre teologia greacă nu au fost profunde, mai degrabă la el avem un teolog format din tradiții filozofice și teologice latine. Ca atare, el este unic important pentru Occident. Cea mai mare parte a scrierilor sale și gama de interese ale sale este mult mai mare decât cea a[127]

127 Vezi J. ND Kelly, *Jerome* (Londra, 1975), 143 f.

oricare dintre Părinții greci (cu excepția, eventual, Origen, ale cărui lucrări sunt în orice caz pierdute) și toate acestea sunt infuzate de o viziune extraordinar de personală despre Dumnezeu, despre om și despre lume. Contrastul cel mai evident dintre Augustin și Părinții greci este unul de *sentiment.* Teologia mistică a Părinților Răsăriteni are o atmosferă de obiectivitate. Nu auzim despre propriile lor experiențe ; mai degrabă avem o interpretare a Scripturii și a luminii pe care aceasta o aruncă asupra căutării sufletului. Nu experiența personală convinge, ci apelează la Revelația Sacră. (Același lucru este adevărat *mutatis mutandis* pentru Plotin: auzim doar rar de experiența sa personală despre Unul.) Cu toate acestea, contrastul dintre Augustin și Părinții greci nu este complet, este adevărat, deoarece pentru el, nu mai puțin decât pentru greci, adevărul se găsește în ceea ce a revelat Dumnezeu, nu în experiența umană . Dar *Confesiunile* sale sunt de neegalat în lumea antică pentru auto-controlul introspectiv. Se deschide o dimensiune cu totul nouă a introversiei și a unei căutări, auto-sondare psihologică. Nici acesta nu este un fenomen izolat în scrierile Sfântului Augustin: practic în toate lucrările sale găsim nu doar gândul lui Augustin, ci omul însuși. Aceasta conferă gândirii sale mistice o dimensiune a interiorității care lipsește adesea din scrierile Părinților Răsăriteni.

Acest tenor distinctiv și foarte seducător pe care îl găsim în scrierile lui Augustine, combinat cu gama și amploarea intereselor sale și cu faptul că acestea se concentrează pe acele teme teologice — harul, Biserica, sacramentele — care urmau să fie centrul interesului teologic în Occident: toate acestea înseamnă că Augustin imprimă teologia occidentală ulterioară cu un caracter distinctiv. Occidentul devine augustinian, fie direct, când caută să dezvolte intuițiile „Doctorului Grației", fie indirect, când încearcă să se elibereze de un augustinism dominant; se preocupă totuși de problemele care l-au implicat pe Augustin. Așadar, importanța lui pentru noi, pe măsură ce încercăm să urmărim dezvoltarea teologiei mistice în perioada formativă a istoriei Bisericii, este dublă: pentru că el a fost atât un gânditor original, cât și un gânditor influent .

se vor odihni în tine" – acolo, chiar la începutul Mărturisirilor , găsim principiul călăuzitor al teologiei mistice a lui Augustin. Dorul sufletului de Dumnezeu: un dor care este un dor de a *reveni,* de a reveni la Cel care l-a făcut, un dor care este trăit ca neliniște, incapacitate de a ne așeza și de a se odihni oriunde, un sentiment presant că în toate lucrurile create se află ceva dincolo, ceva care ne cheamă la Dumnezeu. Acest sentiment de

a nu fi acasă în lume este fundamental pentru gândirea mistică a lui Augustin, dar nu este ceva nou în Augustin. Nici măcar nu este nou în creștinism. Platon a avut acest dor - un dor de a scăpa din umbrele peșterii la lumina pură a soarelui lumii inteligibile. Într-o măsură și mai mare o găsim la Plotin: un dor de Patrie, un dor de unde am venit — „Patria pentru noi este Acolo de unde am venit și Acolo este Tatăl" *(Eneada* I. 6.8). Augustin, după cum vom vedea, îi este profund îndatorat lui Plotin, dar vom vedea și că în mâinile lui acest dor de Dumnezeu se transformă dintr-o neliniște omenească în răspunsul nostru la incredibila iubire și - descreștere a lui Dumnezeu, într-adevăr este mișcarea Duhului Sfânt Însuși în inimile noastre.

Dar să începem prin a ne uita la unul dintre cele mai faimoase pasaje din *Confesiuni,* relatarea viziunii mistice pe care Augustin a trăit-o la Ostia împreună cu mama sa, Monica:

Când se apropia ziua în care ea avea să plece din această viață – o zi pe care o știai, deși noi nu o știam – sa întâmplat, după cum cred eu prin aranjamentul tău secret, că ea și cu mine stăm singuri rezemați într-o fereastră, care privea spre grădina din casa în care stăteam, la Ostia pe Tibru; căci acolo eram departe de toată lumea, odihnindu-ne pentru călătoria pe mare de oboseala lungii noastre călătorii pe uscat. Acolo am vorbit împreună, ea și eu singuri, într-o bucurie adâncă; și „uitând lucrurile care erau în urmă și așteptând cu nerăbdare cele care erau înainte", discutam în prezența Adevărului, care ești Tu, cum ar putea fi viața veșnică a sfinților, „pe care ochiul nu l-a văzut, nici urechea nu a auzit, nici nu a intrat în inima omului". Dar cu gura inimii noastre am gâfâit după apele înalte ale fântânii tale, fântâna vieții care este cu Tine: că fiind stropiți din acea fântână după capacitatea noastră, am putea într-un fel să medităm la o chestiune atât de mare.

Iar conversația noastră ne adusese la punctul în care orice plăcere a simțurilor corporale, în orice strălucire a luminii corporale, ni se părea că nu merită comparată cu plăcerea acelei lumini eterne, nici măcar demnă de menționat. Ridicându-ne pe măsură ce iubirea noastră s- a înălțat spre acel Sine, am trecut în trecere în revistă diferitele niveluri ale lucrurilor corporale, până la cerurile înseși, de unde soarele, luna și stelele strălucesc pe acest pământ. Și mai sus ne-am înălțat, gândindu-ne în mintea noastră și vorbind și minunându-ne de faptele Tale. Și așa am venit la propriile noastre suflete și am mers dincolo de ele pentru a ajunge în cele din urmă în acea regiune a bogăției nesfârșite, unde Tu hrănești pe Israel pentru totdeauna cu hrana adevărului; și acolo viața este acea Înțelepciune prin care sunt făcute toate lucrurile, atât cele care au fost, cât și cele care urmează să fie. Dar această Înțelepciune însăși nu este făcută: este așa cum a fost întotdeauna și așa va fi pentru totdeauna: într-adevăr, „a fost întotdeauna" și „va

fi pentru totdeauna" nu au loc în ea, ci pur și simplu este, pentru că este veșnică; în timp ce „a fi fost" și „a fi să fie" nu sunt eterne. Și în timp ce noi vorbeam astfel despre Înțelepciunea Lui și gâfâiam după ea, cu tot efortul inimii noastre am reușit pentru o clipă să o atingem; apoi oftând și lăsând primele roade ale duhului nostru legate de el, ne-am întors la sunetul propriei noastre limbi, în care un cuvânt are și început și sfârșit. Căci cum este Cuvântul Tău, Domnul nostru, care rămâne în Sine pentru totdeauna, dar nu îmbătrânește și face toate lucrurile noi!

Așa că am spus: dacă pentru cineva a tăcut tumultul cărnii , tăcuți imaginile pământului, ale mării și ale aerului; și dacă cerurile au tăcut și chiar sufletul a tăcut în sine și, ne gândindu-se la sine, s-a înălțat dincolo de sine: dacă toate visele și viziunile închipuite ar tăcea, și orice limbă, orice semn și orice este trecător - căci dacă cineva le-ar putea auzi, ar trebui să-i audă spunând într-un glas: Nu ne-am făcut pe noi înșine, ci dacă El a făcut asta pentru totdeauna: ascultându-ne pe Cel ce i-a făcut, toți au tăcut și în tăcerea lor numai El ne-a vorbit, nu prin ei, ci prin El Însuși: ca să auzim cuvântul Lui, nu prin nicio limbă de carne , nici glasul vreunui înger, nici sunetul tunetului, nici în întunericul unei pilde, ci să-L auzim pe El Însuși pe care Îl iubim și noi în toate acestea: acum a întins și într-o fulgerare a minții a ajuns să atingă Înțelepciunea veșnică care rămâne peste toate: și dacă aceasta ar continua, și toate celelalte viziuni atât de diferite ar fi cu totul îndepărtate, și aceasta ar trebui să răpească și să absoarbă și să învelească privitorul în bucurii lăuntrice, încât viața lui să fie veșnică ca acel moment de înțelegere pentru care nu am fi fost în bucurie: Dar când va fi? Va fi atunci când „toți vom învia din nou" și „toți nu se vor schimba"? *(Confesiunile* IX. x. 23-5) [2]

Există trei lucruri de remarcat în legătură cu acest pasaj ca introducere în teologia mistică a lui Augustin.

[2] Toate citatele din *Confessions* sunt din traducerea lui FJ Sheed (Sheed and Ward, prima dată tipărită în 1944 și frecvent după aceea). Ediția latină folosită este cea a lui M. Skutella, revizuită de H. Juergens și W. Schaub, în *Bibliotheca Teubneriana* (Stuttgart, 1969).

În primul rând, natura contului. Este în același timp relatarea unei experiențe personale, și totuși nu una pur solitară. Experiența crește din conversația cu mama lui. Acest lucru face să ne întrebăm în ce măsură prietenia, tovărășia, comuniunea cu alte ființe umane este importantă pentru Augustin în ascensiunea sa la Dumnezeu sau dacă – ca și în cazul lui Plotin – este o fugă a „singurului către Singur". Nu cred că se poate fi clar în acest sens în ceea ce îl privește pe Augustin, dar există o componentă – și o componentă importantă – în gândirea lui Augustin care

subliniază natura socială a fericirii finale . În *Cetatea lui Dumnezeu* (XIX. 5) el spune: „Cum ar putea Cetatea lui Dumnezeu, despre care suntem deja angajați în scrierea cărții a nouăsprezecea, să înceapă de la început sau să progreseze în cursul ei sau să-și atingă scopul stabilit, dacă viața sfinților nu ar fi socială (si *non esset socialis vita sanctorum)?"* Ladner, în cartea sa puțin cunoscută, dar extrem de importantă, *The Idea of Reform,* remarcă:

> găsi Augustin pe pământ acei *perfecti,* acei *sancti,* despre a căror viață în a *vita socialis,* în comuniune cu sfinții și îngerii cerului vorbește în *De Civitate Dei* ? Dacă ar fi existat vreodată o astfel de societate, cum ar putea fi restaurată? De-a lungul întregii vieți a Sfântului Augustin se desfășoară căutarea unui mod comun și societal perfect de viață creștină. În zilele convertirii sale, el credea că a găsit-o în grupul de prieteni înclinați intelectual și religios care locuiau împreună în casa de țară a lui Verecundus la Cassiciacum; mai târziu a găsit-o mai deplin într-un tip de monahism care a fost modelat după viața comună a Apostolilor din Ierusalim, descrisă în Faptele Apostolilor. (5: 12-14) [3]

Cred că există aici o notă nouă în monahism, deși atinge o coardă care răsună prin tradiția elenă - în special platoniciană - la grupul care s-a adunat în jurul lui Socrate la sfârșitul secolului al V - lea î.Hr. Este important pentru noi, ca urmare a observației că viziunea nu a fost o experiență solitară.

Al doilea punct de remarcat este natura vârfului acestei experiențe. „Și în timp ce vorbeam astfel... cu tot efortul inimii noastre am ajuns pentru o clipă să-l atingem *(attimus eam modice toto ictu cordis);* apoi oftând și lăsând primele roade ale spiritului nostru legate de ea, ne-am întors la sunetul propriu.

[3] GB Ladner, *The Idea of Reform: its Impact on Christian think and action in the Age of the Fathers* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959), 282 f. limba. ...' Avem, s-ar părea, o experiență tranzitorie de răpire sau extaz. Corespunde îndeaproape cu definiția lui Augustin a extazului din așa-numitul comentariu literal al Genezei: „Când atenția minții este complet îndepărtată și retrasă *(penitus avertitur atque abripitur)* de la simțurile corporale, se numește extaz. Atunci orice trup ar putea fi prezent nu se văd cu ochii deschiși și nici nu se aude nicio voce" (De *Genesi ad litteram* XII. xii. 25). Ca și în celelalte descrieri ale sale, acest extaz este brusc și trecător și scoate toată forța sufletului *(toto ictu cordis)* cu, s-ar părea, o

anumită violență. *(Ictus* înseamnă „lovitură" și este un cuvânt preferat al lui Augustin în acest context. În *Conf.* VII. xvii. 23 el vorbește despre ajungerea la ceea ce este *in ictu trepidantis aspectus* — în împingerea, sau lovitura, a unei priviri tremurătoare.) Dar, el continuă, în acest pasaj din cartea a noua a experiențelor mărturisirii sau a rapturii *:* „Dacă acest lucru ar continua... și această [viziune] ar trebui să răpească și să absoarbă și să învelească privitorul în bucurii lăuntrice, astfel încât această viață să fie veșnic ca acel moment al înțelegerii. . . nu ar fi aceasta: "Intra in bucuria Domnului"?' Experiența răpirii este, pentru Augustin, o pregustare a bucuriilor cerului. Aceasta este o idee pe care o exprimă adesea: de exemplu, „Uneori mă admiți într-o stare de spirit în care nu mă aflu în mod obișnuit, un fel de încântare care ar putea fi vreodată să devină permanentă în mine ar fi greu de distins de viața viitoare" *(Conf.* X. xl. 65).

Această paralelă și contrast între extaz și viziunea beati fi c este ceva foarte neobișnuit la Părinții greci, dar absolut banal la Augustin. Pentru Augustin, extazul este ceva care, *dacă ar dura pentru totdeauna,* ar fi imposibil de distins de bucuriile raiului. Dar nu; este X eeting. Extazul este ceva care îi aduce în minte lui Augustin gândul viziunii beati fi c, dar este altceva decât el. La Grigore de Nyssa, de exemplu, rareori suntem conștienți de faptul că moartea va face o diferență foarte mare față de ceea ce descrie el despre experiența sufletească a lui Dumnezeu; și chiar și în Origen, unde uneori destul de clar ascensiunea mistică este ceva ce poate fi întreprins în mod corespunzător numai după moarte, destul de des întregul contrast dintre această viață și următoarea trece în fundal. Ideea că omul este muritor, destinat să moară și că aceasta este o calificare fundamentală a vieții pe care o trăiește acum este mult mai proeminentă la Augustin decât la greci. Pentru Augustin, extazul este o

încălcarea acestei calificări , iar eficacitatea ei subliniază faptul. Cred că aici se poate discerne o diferență fundamentală de temperament între Augustin și tradiția apofatică greacă. După cum spune Ladner:

Fără a limita în principiu viziunea esențială a lui Dumnezeu pe pământ, Augustin nu numește niciodată pe nimeni, cu excepția lui Moise și Pavel, ca fiind posedând-o, în timp ce pentru greci era marele țel al oricărei experiențe mistice, deși după ei ar putea fi avut, chiar și în cer, nu în atingerea finală , ci doar în urmărirea nesfârșită... Grecii nu și-au putut imagina vreo viziune a lui Dumnezeu ca fiind o viziune esențială, necomprehensivă. tradiția occidentală poate exista o viziune adevărată, deși nu deplină, despre Dumnezeu în această viață, cu împlinire în viziunea beati fi c din ceruri. [4]

Al treilea punct de remarcat despre acest pasaj din *Confesiunile* IX este calea de urcare:

Ridicându-ne pe măsură ce iubirea noastră s- a înălțat spre acel Sine, am trecut în trecere în revistă diferitele niveluri ale lucrurilor corporale, până la cerurile înseși, de unde soarele, luna și stelele strălucesc pe acest pământ. Și mai sus ne-am înălțat, gândindu-ne în mintea noastră și vorbind și minunându-ne de faptele Tale; și așa am ajuns la propriile noastre suflete și am mers dincolo de ele pentru a ajunge în cele din urmă în acea regiune a bogăției nesfârșite. . .

Este o cale de urcare, în sus și înăuntru, trecând dincolo de lucrurile materiale în adâncul sufletului.

Admirând lumea simțurilor în timp ce privim vastitatea și frumusețea ei și ordinea mersului său etern, gândindu-ne la zeii din ea, văzuți și ascunși, și la spiritele cerești și la toată viața animală și vegetală, să ne urcăm la arhetipul ei, la sfera și mai autentică... *(Eneada* V.1.4)

Acesta este Plotin. Paralela cu Augustin este remarcabilă. Modificarea zeilor din Plotin în *sol et luna et stellae* din Augustin este izbitoare și firească. Mai târziu, în același pasaj din *Confesiuni,* există o altă paralelă apropiată cu un pasaj din același tratat al *Eneadelor* .

Așa că am spus: dacă pentru cineva a tăcut tumultul cărnii , tăcuți imaginile pământului, ale mării și ale aerului; și dacă cerurile au tăcut și chiar sufletul a tăcut pentru sine și, prin faptul că nu se gândește la sine, a ajuns dincolo de sine. . .

4 191, n. 18.

redă clar acest lucru:

> Liniște trebuie să fie pentru ea trupul întemnițat și valul pasiunii trupului; la fel să tacă toate lucrurile care mint despre ea. Pământul să fie liniștit, liniște marea și aerul și cerul însuși oprindu-se în timp. Apoi, în acel firmament nemișcat, lăsați-o să conceapă sufletul curgând înăuntru, revărsat ca un val din afară, din toate părțile invadându-l și umplându-l de lumină. *(Enead* V.1.2)

Chiar și în traducere paralela este izbitoare. Dar, în textele originale, paralela dintre *sileatul repetat* al lui Augustin și *hesychon-ul lui Plotin* este și mai marcată. Există totuși o diferență de simțire între sufletul lui Plotin care este inundat de lumină și sufletul lui Augustin care trece din sine pentru a atinge Înțelepciunea Eternă.

Deci, în relatarea lui Augustin cu privire la viziunea lui (și a mamei sale) la Ostia, avem paralele strânse cu pasajele dintr-una dintre *Eneadele lui Plotin.* Și nu sunt doar paralele verbale: există o simpatie fundamentală. Augustin a aflat de la Plotin. Acesta este din nou un alt contrast cu ceea ce găsim în teologia mistică greacă. Acolo, influența lui Plotin nu este profundă – o întorsătură de frază, o metaforă, nu mai mult (deși această judecată va avea nevoie de modificări când vom ajunge la Denys Areopagitul). Dar Augustin a băut adânc din Plotin și a găsit multe în comun între sufletul lui Plotin și al său. Ceea ce ia de la Plotin nu este o idee ciudată, ci în mare parte din același spirit: există o simpatie profundă între ei. Paul Henry spune despre datoria lui Augustin față de Plotin:

> Ceea ce l-a sedus pe Augustin a fost familiarul și cunoscutul, „déjà vu", sau cel puțin ceva anticipat. Pe tărâmul sensibilului, era sentimentul lui Plotin pentru tot ce este frumos, un sentiment profund împărtășit, oricât de diferit , de tânărul estet african; a fost „dorința de Dumnezeu în filosofia lui Plotin", ecoul din Eneade ale *fecisti nos ad te* — „tu ne-ai făcut pentru tine" — care a prins inima fiului Monicăi; a fost conformitatea doctrinei platoniciene a Logosului cu învățătura Bisericii despre Cuvânt, propovăduită de Ambrozie.[128]

Datoria lui Augustin față de Plotin era, deci, o datorie foarte personală: în timp ce l-a citit pe Plotin, a găsit o mișcare de gândire care a răsunat în propriul său suflet. Dar cum l-a citit pe Plotin? Nu se pare că stăpânirea greacă a lui Augustin era foarte mare, așa că se pare că l-a citit în traducere. Este foarte probabil ca traducerea pe care o cunoștea să fie cea

[128] *La Vision d'Ostie* (Paris, 1938), 77.

a lui Marius Victorinus, un coleg african și profesor de retorică, al cărui exemplu de convertire a avut un asemenea impact asupra lui Augustin. Victorinus i-a fost profund îndatorat lui Porfirie în înțelegerea sa despre Plotin și pare probabil că Augustin a participat la această datorie. La ce anume a însemnat asta în detaliu este încă departe de a fi clar, dar acest lucru pare să fie adevărat: că Plotin, văzut prin ochii lui Porfirie și Victorinus, a fost misticul, stăpânul misterelor vieții interioare, spre deosebire de hierofantul și izvorul unei justificări metafizice a unei forme de ocultism pe care o deținem în scrierea ocultă a păgânismului, în scrierea ocultă a porfirii păgâne. Iamblichus și școala lui. Faptul că Augustin a găsit unul atât de simpatic în Plotin este atunci, în parte, din meritul lui Porfirie și Victorinus.

Din citatul nostru inițial din *Confesiuni,* am observat, deci, trei puncte: că experiența nu a fost solitarică, interpretarea eshatologică a extazului de către Augustin ca o pregustare a raiului și datoria lui față de Plotin. Cu privire la primul dintre aceste puncte, putem spune puțin mai departe. Estimarea lui Augustin cu privire la importanța companiei este complexă; l-a nedumerit pe Augustin, iar acesta își perplexă cititorii. El este ambivalent, atras atât de singurătatea plotiniană, cât și de importanța și, într-adevăr, necesitatea companiei. Este o tensiune nerezolvată. Al doilea și al treilea dintre aceste puncte, însă, ne conduc mai departe în gândirea lui Augustin. Căci, în înțelegerea sa despre misticism, el depășește Plotin și face acest lucru aprofundându-și treptat înțelegerea interpretării creștine a escatologiei.

Sfârșitul – scopul vieții umane – poate fi văzut fie ca punctul culminant natural al dorinței noastre umane pentru Dumnezeu, fie ca ceva pe care Dumnezeu ni-l dă. Prima este linia urmată de platonism și este întărită de ideea platoniciană că sufletul se *întoarce* pe tărâmul divin în ascensiune, că se întoarce acasă. Acesta din urmă este în mod caracteristic creștin și este ceva pe care Augustin își face treptat propriul în înțelegerea drumului sufletului către Dumnezeu. Pe măsură ce vom duce acest lucru mai departe, va fi mai bine, din cauza naturii personale a gândirii lui Augustin, să nu încercăm doar să rezumați gândul său și să-l reduceți la un anumit sistem, ci să urmați propriile sale relatări despre ascensiunea sufletului la Dumnezeu. Vom lua două relatări: cartea a zecea a *Mărturisirilor* și a sa ceva mai târziu *De Trinitate,* una dintre cele mai mari lucrări ale maturității sale.

Urcușul sufletului la Dumnezeu în *Mărturisiri*

Am văzut deja ceva din înțelegerea lui Augustin a ascensiunii mistice în *Confesiuni* și există și alte locuri în care este angajat un exercițiu similar plotinian. Dar Cartea X este oarecum diferită : în aceasta Augustin începe să-și dezvolte propria gândire caracteristică și putem vedea cum ajunge dincolo de Plotin și chiar se rupe fundamental de el. *Confesiunile* X este relatarea lui Augustin despre căutarea lui Dumnezeu prin memorie. El începe – ca întotdeauna – cu dragostea sufletului pentru Dumnezeu, cu dor de Dumnezeu. „Dar", întreabă el,

ce este ceea ce iubesc când te iubesc? Nici frumusețea vreunui lucru trupesc, nici ordinea anotimpurilor, nici strălucirea luminii care bucură ochiul, nici melodiile dulci ale tuturor cântărilor, nici mireasma dulce a florilor și alifiilor și mirodeniilor; nu mană sau miere, nu mădularele pe care le îmbrățișează iubirea trupească. Nimic din aceste lucruri nu iubesc iubindu-l pe Dumnezeul meu. Totuși, într-un fel, iubesc lumina și melodia și parfumul și mâncarea și îmbrățișez atunci când Îl iubesc pe Dumnezeul meu - lumina și glasul și parfumul și mâncarea și îmbrățișarea în suflet, când acea lumină strălucește asupra sufletului meu, pe care niciun loc nu o poate cuprinde, acea voce sună pe care nici un timp nu mi-l poate lua, respir acel parfum pe care nici un vânt nu-l împrăștie, mănânc hrana pe care nu o împrăștie, și nu mănânc hrana care este în ea. sațietatea nu se desprinde niciodată. Acesta este ceea ce iubesc, când Îl iubesc pe Dumnezeul meu. (X.vi)

Și totuși — „ce este acest Dumnezeu?" Urmează celebrul pasaj în care Augustin interoghează creația, care toate indică dincolo de ea însăși, spunând că nu este Dumnezeu. Așadar, el urcă deasupra creației materiale, intrând în sine, în sufletul său care dă viață și simț trupului său și care a făcut posibil însăși vederea și interogarea în care este angajat. Augustin intră în sufletul său. „Întreb din nou ce iubesc când Îl iubesc pe Dumnezeul meu? Cine este Acela care este deasupra punctului cel mai de sus al sufletului meu? Prin același suflet mă voi înălța la El" (X.vii). „Voi urca dincolo de această putere a firii mele, ridicându-mă încă treptat către Cel care m-a făcut. Și așa vin în câmpurile și în vastele palate ale *memoriei* ..." (X.viii).

Memoria — *memoria* — este aceea în care intră Augustin. Înseamnă pentru el mai mult decât o simplă facultate de reamintire: înseamnă într-adevăr întreaga minte, atât conștientă, cât și inconștientă, spre deosebire de mintea - *mens* - care se referă doar la mintea conștientă. Augustin este

fascinat de această vastă cavernă a memoriei care conține tot ce a trăit sau și-a putut imagina. Întregul univers este îmbrățișat de memoria lui. Și așa exclamă:

Mare este puterea memoriei, extrem de mare, Dumnezeule, o încăpere nelimitată care se răspândește în mine. Cine poate atinge cea mai mare adâncime? Cu toate acestea, este o facultate a sufletului meu și aparține naturii mele. De fapt, nu pot înțelege în totalitate tot ceea ce sunt. Astfel mintea nu este suficient de mare pentru a se cuprinde: dar... cum să nu se conțină? Cum poate exista ceva în sine care să nu fie *în* sine? Pe măsură ce m-a lovit această întrebare, am fost cuprins de uimire și aproape de stupoare. (X.viii)

Este important să înțelegem ce face Augustin în acest sens. Memoria, pentru Augustin, este întreaga minte - este potențial întreaga lume spirituală, pentru că, a cunoaște ceva înseamnă a-l avea în minte, a-l păstra în memorie. Augustin, de fapt, dezvoltă aici ceva din Plotin. Platon făcuse distincția între lumea în schimbare pe care o experimentăm prin simțuri și lumea reală, lumea spirituală, pe care o înțelegem cu mintea. Plotin vede această lume reală ca fiind lumea interioară: „Fiecare dintre noi suntem lumea spirituală" *(Eneade* III. 4.3). Intru în mine însumi, mă retrag din lumea sensibilă pentru a cuprinde — pentru a fi în — lumea reală. Și această mișcare de retragere, introversie, concentrare este ceva care necesită practică și efort . Este un mod de meditație mai mult decât orice altceva. Acest Augustin preia. Primul pas către Dumnezeu este descoperirea sinelui, descoperirea sinelui ca ființă spirituală care conține și transcende ordinea materială . Este ceva asemănător cu ceea ce găsim la Pascal când contemplă omul ca pe un „roseau pensant", o trestie gânditoare. „Nu în spațiu ar trebui să-mi caut demnitatea, ci în ordinea gândirii mele. Nu există niciun avantaj pentru mine în posesia pământului. Ca spațiu, universul mă închide și mă înghite ca un mic pată: *par la pensee je le comprends* — prin gând îl înțeleg (sau îl îmbrățișez).[129]

Primul pas către cunoașterea lui Dumnezeu este adevărata cunoaștere a sinelui . Dar deși sinele, memoria, este un lucru vast și minunat, nu este Dumnezeu și nici nu îl conține pe Dumnezeu. Și totuși, într-un fel îl atinge pe Dumnezeu, se încordează dincolo de sine către Dumnezeu. Căci mintea tânjește după adevăr, după realitate, după adevărata bucurie, bucurie care dăinuie, care rămâne în adevăr; și în aceasta ajunge dincolo

[129] *Pensees* (ediția lui Lafuma), 113; cf. 200.

de sine. Adevărul nu este ceva pe care omul îl posedă: este ca o lumină care strălucește în mintea lui și pe care o sesizează, chiar dacă doar vag. „Tu nu ești mintea însăși", exclamă Augustin, „pentru că ești Domnul Dumnezeul minții și toate aceste lucruri se schimbă , dar Tu rămâi neschimbabil peste toate; și totuși, te îngrădești să locuiești în memoria mea încă de când am aflat prima dată de Tine" (X.xxv. 36). „Voi *să* locuiți în memoria mea" – Augustin a perceput condescendența lui Dumnezeu față de el însuși. Și așa exclamă:

> Târziu te-am iubit, o, Frumusețe atât de veche și atât de nouă; tarziu te-am iubit! Căci iată Tu ai fost înlăuntrul meu, iar eu afară; și te-am căutat afară și în perversitatea mea am căzut asupra acele lucruri frumoase pe care le-ai făcut. Tu ai fost cu mine și eu nu am fost cu tine. Am fost ferit de Tine prin acele lucruri, dar dacă nu ar fi fost în Tine, nu ar fi fost deloc. Tu mi-ai strigat și mi-ai strigat surditatea, și mi-ai trimis razele Tale și ai strălucit asupra mea și ai alungat orbirea mea; mi-ai suflat mireasmă și mi-ai tras suflarea și acum tânjesc după Tine; (X.xxvii)

Sfârșitul căutării lui Augustin este să-și împlinească dorul , să găsească Adevărul — dar să -l găsească ca pe ceva dezvăluit, să-l primească ca har. Deci, un capitol mai târziu, el spune: „Toată speranța mea nu este decât în marea Ta milă. Dă ce porunci și poruncește ce vrei — *da quod iubes, et iube quod vis.*

Avem astfel calea lui Augustin de ascensiune a sufletului. Este profund plotinian și se simte liber să îl citeze pe Plotin pe măsură ce îl dezvoltă. Sufletul îl dorește pe Dumnezeu; o dorință care poate fi trezită de lucrurile create. Căutarea sa este o căutare a obiectului iubirii sale. Ea trece prin creație și se ridică deasupra ei - deasupra și în interior - în suflet. Acolo Găsește un lucru vast și minunat, pe care Augustin îl numește memorie și mânat de dorința ei pentru Dumnezeu, îl recunoaște în cele din urmă pe Dumnezeu, nu ca unul care poate fi găsit, ci ca unul care se dezvăluie în suflet, acel suflet care depinde de el pentru însăși existența lui. Este, după cum am spus, profund plotinian. Chiar și dezvăluirea finală a lui Dumnezeu găsește paralele în Plotin.

Dar numai paralele. Unul lui Plotin este imuabil și insensibil. Este obiectul căutării sufletului, dar nu îi pasă de suflet sau de căutarea lui. Nu este așa și cu Dumnezeul lui Augustin: „Tu m-ai chemat și strigat și mi-ai rupt surditatea". Accentul lui Augustin pe har și pe propria activitate a lui Dumnezeu față de suflet transcende cu mult noțiunea lui Plotin despre

dependența sufletului de Unul. Tocmai am remarcat că, imediat după încheierea de către Augustin a căutării lui Dumnezeu în memorie, vine acea afirmație prin excelență a doctrinei augustiniene a harului: „da *quod iubes, et iube quod vis* — dă ceea ce porunci și poruncește ce vrei". El continua:

> Tu porunci continența... Căci prin continență suntem cu toții adunați și legați în unitate în interiorul nostru, în timp ce am fost împrăștiați în străinătate în multiplicitate. Prea puțin Te iubește cineva, care iubește ceva împreună cu Tine, iubindu-l nu din cauza Ta, Iubire, care ești mereu aprins și nu se stinge niciodată! O, Iubire, Dumnezeule meu, aprinde-mă! Tu porunci continența: dă ceea ce porunci și poruncește ce vrei. (X.xxix)

Și Augustin continuă pentru restul Cărții a X-a să se examineze pe sine și să vadă cât de departe este de această continență – ceea ce înseamnă , în esență, pentru Augustin, o devotament unic față de Dumnezeu. Aceasta îl conduce pe larg la doctrina Mijlocitorului: numai prin Întruparea Cuvântului ni se deschide posibilitatea unirii cu Dumnezeu. Acest lucru este foarte important, pentru că aici Augustin se depărtează complet de mediul său neoplatonist. Este important de observat, de asemenea, că doctrina lui despre Mijlocitor este parte integrantă a înțelegerii lui despre răspunsul omului la Dumnezeu. Ceea ce Dumnezeu cere omului, am văzut, este continența, devotamentul unic față de Sine, puritatea inimii. Dar fără condescendența lui Dumnezeu față de noi, în Întrupare, la care să răspundem, fie – în opinia lui Augustin – vom fi provocați la disperare de conștientizarea păcatului, fie vom căuta să ne înălțăm la Dumnezeu sub inspirația mândriei. Omul nu poate găsi puritatea inimii decât prin smerenie și poate ajunge la smerenie și să evite disperarea numai dacă această smerenie este trezită în inima lui de iubirea lui Dumnezeu în Întrupare:

> Dar adevăratul Mijlocitor, pe care în taina milei Tale l-ai arătat oamenilor și l-ai trimis oamenilor, ca prin exemplul Său să învețe smerenia, Mijlocitorul între Dumnezeu și om, omul Hristos Isus, s-a arătat între muritorii păcătoși și Nemuritorul Drept. . . Cu dreptate este nădejdea mea puternică în El, care stă la dreapta Ta și mijlocește pentru noi; altfel ar trebui să disper. Căci mulți și mari sunt în ferme , mulți și mari; dar medicamentul Tau are mai multă putere. Am fi putut crede că Cuvântul Tău este îndepărtat de unirea cu omul și am fi atât de disperați de noi înșine, dacă El nu s-ar fi făcut trup și nu ar fi locuit printre noi. (X.xliii)

Deci, în tratarea lui Augustin a ascensiunii sufletului la Dumnezeu în *Confesiuni,* aflăm că , deși el datorează foarte mult neoplatonismului, totuși, în aprecierea sa fundamentală a modului sufletului, înțelegerea lui a Întrupării este mai importantă. Harul devine mai mult decât dependența noastră de Dumnezeu (o idee pe care o putem găsi sub diferite forme în platonism și neoplatonism); mai degrabă, a vorbi despre har înseamnă a vorbi despre golirea de sine a lui Dumnezeu și despre coborârea Lui la noi. Harul înseamnă smerenia lui Dumnezeu și trezirea răspunsului nostru în smerenie.

Urcușul sufletului în *De Trinitate*

Dacă ne întoarcem acum la *De Trinitate,* [130]vedem cum Augustin duce toate acestea mult mai departe și, în același timp, începe să-și dezvolte propria teologie mistică trinitariană. Întregul context s-a schimbat acum. Nu mai avem exerciții plotiniene prin care sufletul să caute să-și potolească neliniștea căutând o satisfacție suficient de profundă pentru dorul ei. Mai degrabă începem cu revelația lui Dumnezeu despre Sine în Scriptură și în Biserică. Primele șapte cărți ale De *Trinitate* încearcă să stabilească din Scriptură ceea ce Dumnezeu a revelat despre Sine. Și Dumnezeu S-a revelat pe Sine ca Treime. Augustin caută atunci să înțeleagă ce crede el. În aceasta, el trece de la o încercare de a-și ilustra credința – „înțelege" în acest sens – la o schiță a modului în care sufletul poate ajunge să-l contemple pe Dumnezeu în care ea crede. A doua jumătate a *De Trinitate* se referă, deci, la ascensiunea sufletului la Dumnezeu. Toate acestea sunt informate de înțelegerea de către Augustin a doctrinei Treimii, extrasă din Scriptură și Tradiție.

Cheia înțelegerii lui despre ascensiunea sufletului la Dumnezeu este doctrina sa conform căreia sufletul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Înțelegerea de către Augustin a acestui lucru marchează o nouă plecare în istoria teologiei. Conform teologiei grecești — și Ambrozie și Augustinul timpuriu — este Fiul, Cuvântul lui Dumnezeu, care este chipul lui Dumnezeu; omul este creat numai *după* chipul lui

[130]În ediția din *Bibliotheque Augustinienne* (vol. 15 editată de M. Mellet și Th. Camelot, vol. 16 de P. Agaësse și J. Moingt, Paris 1955). Există o traducere în engleză a cărților VIII-X, XIV și XV de J. Burnaby în *Augustine: Later Writings, Library of Christian Classics* VIII (SCM Press, 1955), pe care am folosit-o în general, acolo unde este disponibilă.

Dumnezeu: el este deci o copie a Cuvântului, adevărata imagine a lui Dumnezeu, o imagine a Chipului. Pentru Augustin de mai târziu, o astfel de înțelegere a doctrinei chipului lui Dumnezeu este subordonată: Fiul este Dumnezeu, co-egal cu Tatăl, nu imaginea Tatălui. Imaginea trebuie să fie altceva decât Dumnezeu. Pentru Augustin, chipul lui Dumnezeu este omul sau, mai precis, sufletul rațional al omului. Și întrucât Dumnezeu este Treimea, chipul lui Dumnezeu în sufletul omului este trinitar. De aceea, în Geneza, Dumnezeu spune: „Să *facem* om după chipul *nostru* , după asemănarea *noastră* ". Motivul pentru care Scriptura vorbește despre omul creat *după* chip nu este pentru că omul nu este de fapt chipul lui Dumnezeu (cum a susținut teologia anterioară), ci pentru că omul nu este o imagine perfectă sau egală a lui Dumnezeu. Deci Augustin spune:

> Căci de ce „al nostru", dacă Fiul este numai chipul Tatălui? Dar din cauza asemănării imperfecte, așa cum am spus, despre om se vorbește ca „după chip", și deci „al nostru", pentru ca omul să fie o imagine a Treimii; nu egal cu Treimea, precum este Fiul cu Tatăl, ci apropiindu-se de ea, după cum se spune, printr-o anumită asemănare; ca în lucrurile distincte, poate exista apropiere, însă nu în acest caz spațial, ci prin imitație. (VII.vi.12)

În spatele utilizării de către Augustin a ideii de imagine se află influența lui Plotin. Pentru Plotin noțiunea de imagine este importantă în înțelegerea lui a mișcării procesiunii și întoarcerii: ceea ce decurge este o imagine a ceea ce provine: Inteligența este o imagine a Unului, iar Sufletul o imagine a Inteligenței. O imagine este ca aceea din care este imaginea, dar mai puțin decât ea; și mai important, imaginea *derivă imediat* — fără vreun intermediar — din ceea ce este imaginea. Mai mult, imaginea încearcă să se întoarcă la ceea ce este imaginea - își dorește arhetipul. În virtutea asemănării care există între imagine și arhetip, imaginea poate cunoaște arhetipul - așa cum este cunoscut prin asemănător - și prin contemplare arhetipul poate ajunge să cunoască arhetipul mai profund și, astfel, să devină mai asemănător cu arhetipul. De fapt, actul de contemplare este *actul* de întoarcere. Acum, actul de contemplare este un act de introversie, deoarece a urca pe scara ființei înseamnă a intra mai adânc în sine, în centrul ființei.

Este această înțelegere a imaginii pe care Augustin o adoptă și o explorează. Pentru el, punctul de plecare este că omul este chipul lui Dumnezeu. Acesta este punctul lui de plecare, nu ceva ce el descoperă:

este ceva revelat în Scripturi. Dar sensul asemănării cu chipul omului cu Dumnezeu se găsește în ceea ce tocmai am discutat: doctrina lui Plotin despre chip. Omul este chipul lui Dumnezeu pentru că el este creația imediată a lui Dumnezeu, pentru că nu există o natură interpusă între om și Dumnezeu:

> Nu tot ceea ce dintre făpturi se aseamănă cu Dumnezeu este pe bună dreptate numit chipul Lui, ci numai ceea ce numai Dumnezeu este mai înălțat. Aceasta se trage direct din El, dacă între El Însuși și el nu există o natură interpusă. (XI.v.8)

Cu această înțelegere a relației sufletului cu Dumnezeu, Augustin caută să arate în *De Trinitate* cum se poate întoarce sufletul la Dumnezeu. Acest *itinerarium mentis ad deum* — pentru a împrumuta fraza profundului augustinian Bonaventura — începe cu seriozitate în Cartea a VIII-a. Căutarea se împarte în două părți. În cărțile VIII-X Augustin caută să descopere adevărata natură a omului: primul pas în căutarea lui Dumnezeu este acela de a căuta să se descopere pe sine. [8] Fără o adevărată cunoaștere de sine, omul are doar o idee distorsionată despre imaginea lui Dumnezeu în sine și astfel calea către Dumnezeu este greșită de la început. În această secțiune a *De Trinitate* vedem clar ceva ce este adesea trecut cu vederea: că Augustin este mai puțin preocupat să ilustreze doctrina Trinității din înțelegerea sa despre om, decât să descopere adevărata natură a omului prin intermediul doctrinei Treimii pe care o crede prin credință. În a doua secțiune, Augustin încearcă să arate cum această imagine a lui Dumnezeu din om poate fi îndreptată către Dumnezeu, astfel încât să-L reflecte cu adevărat și omul să-L cunoască cel mai profund.

[s] Cf. 139 de mai sus.

În cartea a VIII-a, Augustin începe, într-un mod care ne este deja familiar, prin a discuta despre căutarea adevărului de către suflet:

> Iată și vezi, dacă poți, suflete împovărat de un trup stricat și împovărat de multe și diverse gânduri, iată și vezi, dacă poți: Dumnezeu este Adevărul. Căci aceasta este scris: „Dumnezeu este lumină”: nu lumina pe care o văd acești ochi, ci ceea ce aude inima când auzi aceste cuvinte: „El este Adevărul”. Nu căuta care este acel adevăr; căci deodată întunericul imaginilor trupești și norii imaginației se înghesuie și tulbură acea seninătate care te-a luminat într-o fulgerare bruscă (

primu *ictu),* când am spus: „Adevărul". Iată: în acel prim fulger de care ai fost cuprins ca de o lumină orbitoare când se spune „Adevărul", rămâi dacă poți. Dar nu poți, cazi înapoi în lucruri obișnuite și pământești. Cu ce greutate ești în cele din urmă târât înapoi, întreb eu, dacă nu ești cucerit de dorința pentru ceea ce este slăbănog și de erorile rătăcirii noastre? (VIII.ii.3)

Limbajul de aici (în special utilizarea cuvântului *ictus) reamintește* reflecțiile lui Augustin asupra extazului și relatările despre acesta (vezi mai sus, p. 132). În aceste relatări, totuși, extazul, răpirea, fulgerul viziunii sunt reprezentate ca vârful căutării mistice, chiar dacă este X eeting, ceva care le permite oamenilor să întrezări, dar nu mai mult decât o privire, a bucuriilor raiului. În *De Trinitate,* însă, contextul său este destul de diferit . Nu este culmea nimicului: este mai degrabă începutul. Sclipirea viziunii care dezvăluie o scurtă privire a adevărului în sine deschide posibilitatea căutării, nu este deloc scopul căutării. Aici avem o ruptură extraordinară cu Plotin: ceea ce pentru Plotin este punctul culminant al experienței sufletești este pentru maturul Augustin doar începutul drumului. Că aceasta este o convingere stabilită a maturului Augustin se poate vedea din *Omiliile sale despre Ioan.* Și acolo avem ideea unei semnificații slab percepute , care răsare sufletului când se gândește la Dumnezeu (1.8), astfel încât parcă ne-am uita de departe spre patria noastră, iar marea s-ar afla între ele. Putem vedea unde am fi și totuși marea acestei lumi se află între ele, pe care nu o putem traversa cu propriile noastre forțe. Numai Hristos, care vine din patria noastră la noi în această lume, este cel care ne poate face să trecem de aici încolo. El face acest lucru punând la dispoziție un vas de lemn care poate traversa marea. „Căci nimeni nu poate traversa marea acestei lumi dacă nu este purtat de crucea lui Hristos" (II.2).

Sufletul, trezit de fulgerul viziunii, tânjește după adevăr, tânjește să poată contempla adevărul nu doar trecător , ci într-un mod constant. Deci este un dor care nu poate fi satisfăcut cu niciun bun anume, cu orice adevăr anume, ci numai cu Binele Însuși, cu Adevărul Însuși – Dumnezeu Însuși. Sufletul tânjește după Dumnezeu; Îl iubește pe Dumnezeu pe care speră să-l vadă în cele din urmă. Dar cum poate cineva să iubească ceea ce nu cunoaște? Cum poate cineva să iubească ceva ce nu știe? Acesta este puzzle-ul, care este mai mult decât o tobă intelectuală, pe care Augustin îl folosește pentru a „deschide", parcă, experiența sufletului . Căci el vede această iubire, acest dor de adevărat și, astfel, în cele din

urmă de Dumnezeu, ca un fel de principiu de coeziune în suflet. Este ceea ce atrage sufletul împreună în unitate și atrage sufletul în tărâmul realității eterne - sau mai degrabă descoperă *în interiorul* sufletului acel tărâm al realității eterne (cu cât este mai înalt cu atât mai interior).

În analiza lui Augustin a experienței sufletului de aici, putem, cred, să discerne două componente. În primul rând, dragostea sufletului pentru Dumnezeu este întoarcerea imaginii către Dumnezeu și, prin urmare, dacă Dumnezeu este trinitar, ar trebui să fie posibil să se discerne o trinitate în experiența iubirii sufletului. Dar, în al doilea rând, și mai important, iubirea care atrage sufletul în tărâmul etern își dezvăluie sufletul așa cum este cu adevărat: îl conduce la adevărata cunoaștere de sine. Sufletul va veni la Dumnezeu doar prin iubirea chipului lui Dumnezeu pe care îl Găsește în sine, dacă această imagine este o imagine adevărată, rezultatul unei adevărate cunoașteri de sine. Primul pas în cunoașterea sufletului de către Dumnezeu va fi cunoașterea de sine: de aceea cărțile VIII-X se preocupă de căutarea adevăratei imagini a lui Dumnezeu în om.

Este prima grijă ca iubirea sufletului pentru Dumnezeu să dezvăluie o trinitate, care duce la trinitatea iubirii de la sfârșitul cărții a VIII-a: trinitatea iubitului, iubitului și dragostea care îi leagă. Dar, deși aici există o anumită trinitate, nu există nicio unitate reală, pentru că iubitul și iubitul sunt persoane distincte:

> Ne rămâne încă o ascensiune suplimentară, un tărâm superior în care trebuie urmărită căutarea noastră, în măsura în care oamenii pot. Am găsit, nu lucrul în sine, ci unde trebuie căutat; și asta va fi suficient pentru a ne oferi un punct de la care poate fi luat un nou început. (VIII.x.14)

Augustin continuă acum privindu-l pe om însuși și încearcă să discearnă o imagine a Treimii acolo.

> Să nu vorbim încă despre cel mai înalt, nu despre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt; dar a acestei imagini inegale, totuși o imagine, adică omul; pentru că ne este familiar și poate mai ușor de privit fragilitatea minții noastre.
>
> (IX.ii.2)

Augustin începe prin a considera mintea iubindu-se pe sine. Există acum identitate între iubit și iubit, dar trinitatea iubirii a dispărut și avem doar doi termeni: mintea și iubirea ei. Augustin, însă, amintește de întrepătrunderea iubirii și a cunoașterii : mintea nu se poate iubi pe sine, dacă nu se cunoaște pe sine. Treimea a reapărut acum și am găsit o trinitate în om însuși: trinitatea *mens, notitia* și *amor,* minte, cunoaștere

și iubire:

Și în aceste trei, când mintea se cunoaște și se iubește pe sine, rămâne o trinitate, minte, iubire și cunoaștere; și se confundă fără amestecare; deși fiecare este individual în sine și toți sunt în întregime unul în altul, fie unul în amândouă, fie amândoi într-unul, și așa toate în toate. (IX.v.8)

Modul în care Augustin tratează această imagine a trinității pe care a descoperit-o acum în om este ghidat de principiul său că această imagine îl va reflecta pe Dumnezeu cu adevărat numai dacă este o imagine adevărată. Și va fi o imagine adevărată doar dacă al treilea element al imaginii - cunoașterea de sine - este autentic. Dacă, să zicem, mintea greșește propria sa natură și se consideră materială, atunci trinitatea din suflet va fi imperfectă. Dacă, pe de altă parte, sufletul se consideră divin, va exista o imperfecțiune corespunzătoare în imagine. Dar, când mintea se cunoaște așa cum este cu adevărat și se iubește pe sine, atunci va exista o imagine autentică în suflet. Ai putea spune (deși Augustin nu o spune direct așa) că un suflet care nu reușește să se cunoască pe sine va manifesta totuși o imagine trinitară, dar una eretică mai degrabă decât una ortodoxă. O minte care se crede materială, să zicem, își va forma o idee materială despre sine în cunoașterea ei de sine, iar iubirea sa de sine va fi și mai degradată, deoarece va fi o iubire pentru ceea ce este material. Mintea, care *este* spirituală, orice credem cineva, va fi mai înaltă decât autocunoașterea sau iubirea de sine, și astfel trinitatea minții, autocunoașterea și iubirea de sine din suflet vor fi subordinaționiste - de fapt Arian.

În cartea a X-a, Augustin caută să perfecționeze imaginea din suflet, astfel încât să se discerne în suflet o trinitate cu adevărat ortodoxă. Deși autocunoașterea poate fi foarte greșită, ea nu poate fi niciodată pierdută în întregime, deoarece mintea este întotdeauna prezentă pentru sine. Cunoașterea de sine ca atare, spre deosebire de speculația cu privire la ce constă mintea (inclusiv a mea) este sigură:

Cine se îndoiește că este viu, și își amintește, și înțelege, și vrea, și gândește, și cunoaște și judecă? Dacă cineva se îndoiește, se trăiește; dacă cineva se îndoiește dacă se îndoiește, își amintește; dacă cineva se îndoiește, se înțelege că se îndoiește; dacă cineva se îndoiește, este sigur că se vrea; dacă cineva se îndoiește, se gândește; dacă cineva se îndoiește, se știe că nu se știe; dacă cineva se îndoiește, se consideră că nu trebuie să consimți nespus. Orice se îndoiește cineva, nu ar trebui să se îndoiască de acestea: dacă nu ar fi așa, ar fi imposibil să te îndoiești

de ceva. (Xx14)

Augustin deduce din aceasta că mintea este spirituală, pentru că toate aceste proprietăți spirituale (îndoiala, gândirea, voința etc.) sunt sigure, în timp ce teoriile despre dacă mintea este aer sau foc sau orice nu sunt. Ceea ce este imediat pentru minte sunt proprietățile ei spirituale: prin urmare, în aceste proprietăți spirituale trebuie căutată trinitatea din minte, chipul lui Dumnezeu. Și Augustin o găsește în trei dintre aceste proprietăți spirituale de care mintea este sigură: memoria, înțelegerea și voința:

Acum această triadă a memoriei, înțelegerii și voinței, nu sunt trei vieți, ci una; nici trei minți, ci una. Rezultă că nu sunt trei substanțe, ci o singură substanță. . . sunt trei în măsura în care sunt înrudite între ele... Îmi amintesc că dețin memorie și înțelegere și voință: înțeleg că înțeleg și voi și îmi amintesc; Voi propria mea voință, amintirea și înțelegerea... Deoarece toate sunt create unul de altul individual și ca întreg, întregul fiecăruia este egal cu întregul fiecăruia și întregul fiecăruia cu întregul tuturor împreună. Și acestea trei constituie un singur lucru, o viață, o minte, o singură esență. (X.xi.18)

Există o trinitate complet co-egale în minte, fiecare membru al trinității co-penetrează în totalitate pe ceilalți, există o co-erență completă. Așadar, am ajuns la adevărata imagine a lui Dumnezeu în minte - o trinitate cu adevărat spirituală, care, prin urmare, protejează adevărata cunoaștere de sine în sens formal, ca cunoaștere a minții ca ființă spirituală și nu materială:

Am putea încerca acum să ne ridicăm gândurile, cu puterea de concentrare pe care o avem la dispoziție, către acea esență supremă și cea mai înaltă.

din care mintea umană este o imagine — într-adevăr inadecvată, dar totuși o imagine. (X.xii.19)

Am ajuns la sfârșitul primei etape a ascensiunii sufletului către Dumnezeu: am găsit adevărata imagine a lui Dumnezeu în om. Următoarea etapă începe acum: întoarcerea acestei imagini la arhetipul ei, Dumnezeu. Acesta este un proces, și nu doar un act: sufletul trebuie să învețe ce înseamnă a fi imaginea lui Dumnezeu în memoria, înțelegerea și voința sa și, învățând asta, să învețe cum să treacă dincolo de imaginea lui Dumnezeu Însuși în contemplarea Lui. Metoda pe care o urmărește Augustin este una familiară: metoda retragerii și introversiei. Augustin

începe în Cartea a XI-a prin atragerea atenției asupra trinității manifestate în percepția omului asupra lumii exterioare: lucrul văzut, procesul de a vedea și intenția noastră de a vedea. Din această trinitate exterioară, în care există o anumită asemănare cu Dumnezeu, Augustin derivă o trinitate mai interioară care se manifestă atunci când sufletul *își amintește* ceea ce a văzut: o trinitate a memoriei, a vederii interioare și a voinței care efectuează acest lucru. Prin aceste considerații, Augustin caută să aducă acasă în suflet ceea ce înseamnă pentru el să fie o imagine spirituală a Treimii spirituale. Dar cum poate mintea să ajungă la o trinitate care realizează natura sa spirituală? Chiar și trinitatea memoriei, a viziunii interne și a voinței este derivată din lumea exterioară și depinde de aceasta. Cum poate sufletul să se ridice de la a fi legat de lumea exterioară și de schimbarea și corupția legate de aceasta?

În cartea XII Augustin introduce o distincție între cunoaștere și înțelepciune, *scientia* și *sapientia.* Distincția este aceea dintre cunoașterea care se referă la lumea exterioară percepută prin simțuri, cunoașterea care se referă, prin urmare, la acțiunea în lume *(scientia)* și acea cunoaștere, sau înțelepciunea, care se preocupă de realitatea eternă și contemplarea ei *(sapientia).* Întrebarea pe care am pus-o în ultimul paragraf poate fi acum parafrazată astfel: cum poate sufletul să treacă de la *scientia* la *sapientia?* În mod clar, această distincție și ideea că *sapientia* este scopul sufletului, derivă din rădăcinile platonice ale lui Augustin: dar vom vedea că tratarea lui asupra acesteia depășește neoplatonismul.

Că acum sufletul cunoștea doar *scientia* este un rezultat al Căderii: înainte de Cădere, sufletul cunoștea *sapientia* . Ca urmare a Căderii, sufletul a trecut de la adevărurile eterne la implicarea în realitățile corporale. Dar Căderea se manifestă nu doar prin implicarea în simțuri, ci în ceea ce simțurile oferă multe oportunități pentru: implicare personală sau privată în simțuri. Lumea pe care o percepem prin simțuri este, inevitabil, o lume percepută din punctul nostru de vedere. Acesta poate fi un fapt indiferent , dar poate deveni un principiu de acțiune, astfel încât totul în lume să fie referit înapoi la noi înșine: „sufletul iubindu-și propria putere, alunecă de la ceea ce este universal și comun la ceea ce este privat și parțial". Acesta este, de fapt, începutul mândriei, *superbiei,* rădăcina păcatului. Prin urmare, Augustin interpretează relatarea Căderii din Geneza spunând că realizarea șarpelui a fost aceea de a convinge femeia să înțeleagă un bine personal și privat, mai degrabă decât binele comun și public care este neschimbabil. Așadar, *scientia,* care se preocupă de

lucrurile simțurilor, aparține lumii căzute, dar are atât o folosință bună, cât și una proastă: nu este ceva ce trebuie renunțat, ci mai degrabă folosit pe bună dreptate:

> Lucrurile trupești sunt percepute de simțurile trupești: lucrurile eterne, neschimbabile și spirituale sunt înțelese din cauza înțelepciunii. Dorința este aproape de rațiunea care aparține *scientia* , deoarece este vorba despre lucruri corporale percepute de simțuri pe care le raționăm atunci când este o chestiune de *scientia* care se preocupă de acțiune: acest lucru este bine făcut, când acea cunoaștere *(notitia)* este raportată la scopul cel mai înalt bine, dar rău dacă ne bucurăm de lucrurile trupești și astfel ne odihnim într-o fericire falsă. (XII.xii.17)

Așa se face că Scriptura distinge între *sapientia* și *scientia* în Iov 28:28, unde spune: „Iată evlavia este înțelepciune *(sapientia),* și a te abține de la rău este cunoașterea *(scientia)* (după textul lui Augustin, care nu este cel al Vulgatei). *Scientia,* deci, se preocupă să ne guverneze conduita în această lume și să ne îndrume către *summum bonum; sapientia* este preocupată de contemplare. S-ar fi putut aștepta ca Augustin, după ce a stabilit această distincție între *scientia* și *sapientia,* să treacă acum imediat la o considerație a *sapientia* și a întoarcerii sufletului la Dumnezeu în contemplație. Dar Cartea a XIII-a care urmează se referă la trinitatea *credinței,* deoarece omul nu poate prin propriile sale eforturi să se elibereze de efectele Căderii și să se întoarcă la Dumnezeu în contemplație. Acest lucru este posibil doar ca rezultat al credinței în Întrupare.

Poate că cheia acestui lucru se găsește într-o remarcă mult mai devreme din *De Trinitate.* În cartea a IV-a Augustin spune că mintea trebuie să fie purificată pentru a atinge eternul, dar pentru că impuritatea ei este rezultatul atașării sale de temporal, ea trebuie să fie purificată prin intermediul temporalului.

> Numai prin lucrurile temporale putem fi purificați, astfel încât să ne obișnuim cu realitățile eterne, prin lucrurile temporale de care suntem obișnuiți acum și de care ne agățăm... Așa cum mintea rațională, atunci când este purificată , ar trebui să contemple realitatea eternă, așa mintea, atunci când este purificată , ar trebui să aibă credință în lucrurile temporale. (IV.xviii.24)

Omul nu poate, prin propriile sale puteri, să mute centrul preocupării sale de la temporal la etern, de la *scientia* la *sapientia.* Eternul trebuie să-i fie dat în interiorul temporalului. Și aceasta se realizează în Întrupare, căci

în Hristos, Domnul Întrupat, sunt ascunse „toate comorile înțelepciunii și ale cunoașterii", precum spune Sfântul Pavel (Col. 2, 3). Deci, în Dumnezeu Încarnat există comorile atât de *scientia* (la care putem ajunge) cât și de *sapientia* (la care vrem să ajungem):

> Toate aceste lucruri pe care Cuvântul a făcut trup le-a făcut și suferit pentru noi în spațiu și timp, se referă la *scientia,* nu la *sapientia* (în conformitate cu distincția pe care am demonstrat-o deja). Că Cuvântul este dincolo de timp și spațiu și este co-etern cu Tatăl și în întregime pretutindeni: cu privire la faptul că, dacă cineva ar putea, și în măsura în care ar putea, să facă o judecată adevărată, acea judecată ar aparține *sapientia;* și în Cuvântul făcut trup , care este Isus Hristos, el deține comorile *sapientia* și *scientia . . . Scientia* noastră este Hristos, *sapientia noastră* este același Hristos. El introduce printre noi credința în ceea ce privește lucrurile trecătoare, el arată adevărul în ceea ce privește lucrurile veșnice. Prin el ne ridicăm la El, trecem prin *scientia* la *sapientia:* nu ne îndepărtăm totuși de unul și același Hristos, „în care sunt ascunse toate comorile înțelepciunii și științei". (XIII.xix.24)

Adevărurile credinței, adevărurile referitoare la Cuvântul întrupat, sunt mijloacele prin care trecem de la temporal la etern. Și trebuie deslușită aici o treime de credință, menținerea în minte a adevărurilor despre Întrupare, contemplarea lor și desfătarea în ele: o treime de *retentio, contemplatio* și *dilectio* (sau *memoria, contuitus, dilectio).* Numai prin trinitatea credinței, care aparține *scientia,* putem trece la *sapientia,* contemplarea eternului. Trebuie să ne supunem căii credinței, trebuie să acceptăm ceea ce a făcut pentru noi Cuvântul Întrupat, dacă vrem să ajungem la contemplare. Trebuie să ne supunem purificării prin lucruri temporale. Și asta necesită smerenie: numai mintea smerită se poate supune Celui Întrupat, care însuși ne învață calea smereniei:

> Pentru că mândria este cauza tuturor bolilor noastre pe care Fiul lui Dumnezeu a venit să le vindece, s-a pogorât și a fost smerit. Cum poate omul să continue în mândria lui? Dumnezeu a fost făcut smerit pentru el. Îți este rușine poate să imiti un om umil; imita apoi pe smeritul Dumnezeu. Fiul lui Dumnezeu a venit într-un om și S-a făcut smerit: asta te învață să fii smerit, nu te învață să faci din om fiară. Dumnezeu Însuși a fost făcut om; tu, omule, să știi că ești om: asta este toată smerenia, să știi asta. De aceea, pentru că Dumnezeu învață smerenia, el spune: Nu am venit să fac voia mea, ci voia Celui ce m-a trimis. Căci aceasta este o laudă a smereniei. Mândria într-adevăr își face voia, smerenia face voia lui Dumnezeu. Astfel, pe cel ce vine la mine, nu-l voi izgoni afară. De ce? Pentru că nu am venit să fac voia mea, ci voia celui ce m-a trimis. Smerit am venit, am venit să învăț

smerenia, am venit stăpânul smereniei: cel ce vine la mine, este încorporat în mine; cel ce vine la Mine este smerit; cel ce se lipește de mine va fi smerit; pentru că nu face voia lui, ci voia lui Dumnezeu; și de aceea nu este izgonit... (*Tractatus în Joannem,* XXV.16)

Augustin trece în cartea a XIV-a pentru a analiza modul în care imaginea lui Dumnezeu este desăvârșită în om atunci când omul îl contemplă pe Dumnezeu. El consideră acum ce poate fi în om chipul lui Dumnezeu. El susține că trebuie să fie ceva etern în om:

Dar dacă natura sufletului este nemuritoare, astfel încât, după crearea sa originară, nu poate înceta să fie, Doamne ferește ca posesiunea cea mai de preț a sufletului să nu reziste cu propria sa nemurire; și ce poate fi mai prețios în natura sa creată decât realizarea ei după imaginea Creatorului său? (XIV.iii.4)

Prin urmare, nu poate fi însăși trinitatea credinței care este chipul lui Dumnezeu în om, căci, în viziunea beatifică din cer, credința este înlocuită de viziune. Nu poate fi nici trinitatea care va fi deslușită atunci în viziune, căci aceasta nu există încă: nici trinitatea credinței, nici trinitatea vederii nu pot fi atunci chipul lui Dumnezeu. Dar trinitatea memoriei, înțelegerii și voinței manifestată în amintirea minții, înțelegerea și iubirea de sine este ceva care este la fel de etern ca și sufletul. Această trinitate a fost în minte chiar înainte ca mintea să vină să participe la Dumnezeu. Dar motivul pentru care există această imagine a Treimii în suflet nu este pentru că își amintește și se cunoaște și se iubește, ci pentru că în aceasta își manifestă capacitatea de a-l aminti, de a cunoaște și de a-L iubi pe Cel de care a fost făcută. Augustin continuă apoi să arate cum capacitatea sufletului de a-și aminti, de a cunoaște și de a iubi în sine este capacitatea sa de a se lipi de Dumnezeu prin amintirea, cunoașterea și iubirea Lui: el vorbește despre

forța iubirii minții față de sine, chiar și atunci când este slabă și greșește prin iubirea greșită și căutarea a ceea ce se află sub ea. Acum nu s-ar putea iubi pe sine, dacă ar fi cu totul ignorant de sine, adică dacă nu ar avea amintire despre sine și nu s-ar înțelege pe sine. O astfel de putere are în virtutea acestei imagini a lui Dumnezeu care este în ea, încât poate fi puternic să se lipească de cel a cărui imagine este. Ea a fost stabilită în acel loc în ordinea realității (care nu este o ordine spațială) în care nu există nimeni deasupra ei decât Dumnezeu. Și când aderarea sa de el va deveni absolută, va fi un singur spirit cu el... Mintea va fi ridicată la participarea ființei sale, adevăr și fericire, deși nimic nu se adaugă astfel la ființa, adevărul și fericirea care îi aparțin. În acea ființă, alăturată ei în fericire

desăvârșită, ea va trăi o viață neschimbătoare și se va bucura de viziunea neschimbătoare a tot ceea ce va vedea... (XIV)xiv.

În această lipire de Dumnezeu prin memorie, înțelegere și voință sufletul dobândește înțelepciunea și astfel „înțelepciunea va fi a minții, nu prin propria sa iluminare, ci prin împărtășirea cu acea Lumină supremă și numai când va intra în veșnicie va domni în fericire" (XIV.xii.15).

Așa că ajungem la desăvârșirea chipului lui Dumnezeu - chipul Treimii - în suflet, când sufletul dobândește înțelepciune, sau mai degrabă primește înțelepciune și își amintește, înțelege și iubește pe Dumnezeu. Augustin insistă că sufletul nu poate fi reformat decât după chipul lui Dumnezeu de către Dumnezeu: începutul reformării imaginii trebuie să vină de la cel care l - a format mai întâi. Sinele pe care a putut să-l deformeze, nu poate de la sine să se reformeze. (XIV.xvi.22)

Nu este doar reformarea *de către* Dumnezeu, ci reformarea *după* Dumnezeu: reformarea după chipul lui Dumnezeu. Această reînnoire începe într-un singur moment, momentul botezului, dar desăvârșirea imaginii în om este rezultatul unui lung proces:

Începutul leacului este înlăturarea cauzei bolii: și aceasta se face prin iertarea păcatelor. Susținerea ei este vindecarea bolii însăși, care are efect prin progresul treptat în reînnoirea imaginii. (XIV.xvii.23)

Imaginea care este reînnoită în spiritul minții, în cunoașterea lui Dumnezeu, nu în exterior, ci în interior, de la o zi la alta, va fi desăvârșită prin acea viziune, față în față, care va fi după judecată - viziunea care acum este în creștere, printr-un pahar întunecat. (XIV.xix.25)

Și astfel sufletul se întoarce la Dumnezeu – nu într-un moment de extaz, ci într-un lung proces de reînnoire care nu se va termina niciodată în această viață, urmând un mod care a fost dezvăluit de lumina doctrinei Treimii și în care Treimea este dezvăluită treptat în inima creștinului. Teologia dogmatică a lui Augustin trece la teologia spirituală și finalul ambelor este contemplarea, contemplarea Treimii care este prezentă în suflet prin Duhul Sfânt, care este acea iubire pe care sufletul o are pentru Dumnezeu. „Dumnezeu Duhul Sfânt, care purcede de la Dumnezeu, când este dat omului, aprinde în el dragostea lui Dumnezeu și a aproapelui său și este acea iubire" (XV.xvii.31). Extazul sufletesc — atât de important pentru Plotin — este înlocuit, aproape am putea spune (pentru a folosi

limbajul lui Denis Areopagitul, pe care Augustin însuși nu îl folosește), cu extazul lui Dumnezeu în condescendența Întrupării și revărsarea Duhului Sfânt, ca iubire, în inimile creștinilor. Calea sufletului este calea de răspuns la această iubire, o cale a iubirii și smereniei, prin care trecem la Treime în care, ca să-l citez pe Augustin, „este originea tuturor lucrurilor, cea mai desăvârșită frumusețe și cea mai fericită desfătare”.

V III

Denys Areopagitul

Cu Denys ajungem la capătul dezvoltării teologiei mistice patristice . Căci cu Denys sunt completate toate liniile principale ale teologiei mistice a Părinților: tradiția origenistă și-a atins expresia clasică în domeniul teologiei mistice la Evagrie, viziunea augustiniană s-a articulat în Occident, iar la Denys tradiția teologiei apofatice, care își are rădăcinile în Philo și Grigorie, este foarte succidentă, dar imensă în Nyssa . *teologie mistică* .

> Există în Dumnezeu (unii spun)
> Un întuneric adânc, dar orbitor; Așa cum oamenii de aici
> spun că este târziu și întuneric, pentru că
> nu văd totul clar
> O pentru noaptea aceea! unde eu în el ar putea trăi invizibil
> și întunecat.

Așa că Henry Vaughan în poezia sa *Noaptea*. „Unii spun" lui se referă la cei care au fost influențați – direct sau indirect – de Denys (sau Dionysius) Areopagitul. Căci Denys este cel mai cunoscut exponent al Căii Negative sau Apofatice, unde sufletul X e de tot ce a creat și se unește cu Dumnezeul Necunoscut în întuneric. *Teologia* sa mistică este o expunere scurtă și pregnantă a acestei teme și a avut o influență enormă . A fost tradusă în engleză în secolul al XIV-lea de autorul cărții *Cloud of Unknowing* – cu titlul *Hid Divinity* – și a fertilizat acea perioadă remarcabilă a misticismului englez. Dar el nu este doar un exponent al Căii Negative. În Evul Mediu, el a fost la fel de cunoscut pentru munca sa asupra naturii și rândurilor îngerilor, *Ierarhia Cerească* . Deși în X uence a fost târziu și treptat (la fel de târziu

ca Sf. Bernard găsim angelologia Sf. Grigorie cel Mare, mai degrabă decât cea a lui Denys), în perioada Înaltei Scolastici, ascendenta sa a fost de necontestat. Așa că Dante spune, în *Paradisul său:*

> Și Dionisie cu atâta dorință
> Începeți să contemplați toate aceste ordine pe care le-a numit distinct, așa cum am făcut eu. Dar Grigorie s-a îndepărtat puțin de el;
> Așa încât, de îndată ce i s-au deschis ochii În acest rai, a zâmbit în sine. [1]

Lucrarea lui Denys, *Numele Divine,* despre ceea ce putem spune despre Dumnezeu, a fost foarte apreciată de Aquino (dacă nu a fost înțeleasă complet). *Ierarhia* sa ecleziastică, despre riturile Bisericii și rândurile clerului și mirenilor, a fost mult mai puțin influentă în Occident, probabil pentru că presupunea practicile liturgice ale Orientului bizantin.

Dar tocmai pentru teologia sa mistică Denys este cel mai cunoscut și este ceea ce ne preocupă aici. Și totuși nu putem neglija celelalte scrieri ale lui. Dacă în capitolele anterioare am văzut că teologia mistică a unui anumit scriitor are mai mult sens dacă îi înțelegem contextul - așa cum am văzut când am discutat despre *practica lui Evagrius* sau despre utilizarea de către Augustin a doctrinei Treimii pentru a obține o mai bună înțelegere a sufletului, pentru a da două exemple foarte diferite - cu Denys, este doar contextul său real în care începem să înțelegem semnul său real. fi canță. Căci teologia sa mistică formează o piesă — piesa de încoronare — cu celelalte moduri de a urmări teologia pe care le discută.[131] [132]

În timpul Evului Mediu, Denys era venerat ca atenianul care fusese convertit prin discursul Sfântului Pavel despre Areopag (Fapte 17:34). De fapt, pentru prima dată auzim de el când, în 533, unii monofiziți severi au citat (inexact) din a treia sa scrisoare pentru a pretinde autoritate apostolică virtuală pentru poziția lor împotriva ortodocșilor. Nu este - surprinzător că ortodocșii au respins autoritatea acestui nou însoțitor al apostolilor. Ei au subliniat că nici Atanasie, nici Chiril, nici alți Părinți nu păreau conștienți de această w gura. Cu toate acestea, scrierile lui Denys au fost rapid adoptate de monofiziți și ortodocși deopotrivă ca fiind

131 *Paradiso* XXVIII, 130-5. Traducerea lui CH Sisson a *Divinei Comedie* (Carcanet New Press, 1980).

132 Acesta este ceva ce HU von Balthasar subliniază în discuția sa importantă despre Denys în *Herrlichkeit: eine theologische Asthetik* (Einsiedeln, 1962), II/1, 147-214.

autentice, iar îndoielile cu privire la autenticitatea lor au fost de scurtă durată. Pe corpus areopagitic a fost scrisă o colecție de comentarii *(scholia)* . Această colecție a fost începută de Ioan din Scythopolis și adăugată mai târziu de Maximus Mărturisitorul și tocmai acestuia din urmă i-a fost atribuită în mod tradițional întreaga colecție.[133] Cu aprobarea sa augustă – dar și așa cum a fost modificată de el – tradiția dionisiacă a intrat și a fertilizat teologia bizantină.

Dacă vrem să încercăm să fixăm data pentru Denys, un *terminus ante quem* este în mod clar citarea lui de către monofiziți în 533. Un *terminus post quem* poate fi derivat din relatarea sa despre liturghia creștină în *Ierarhia sa Ecleziastică,* deoarece pare să includă cântarea unui crez. Cântarea crezului (inițial un crez de botez) în liturghia euharistică este o inovație de la sfârșitul secolului al V -lea, introdusă în rândul monofiziților de către Petru Plinul în 476 sau în jur. Prin urmare, Denys ar părea a fi la sfârșitul secolului al V-lea și pare să fi venit dintr-un fundal sirian și monofizit – deși propriile sale scrieri nu sunt fără echivoc monofizite în teologie. Nimic din toate acestea nu ar fi incongruent.

Înainte de a merge mai departe, ar fi bine să spunem puțin despre trecutul filozofic al lui Denys. Am văzut că Augustin se află în tradiția neoplatonismului care vine prin Porfirie și Victorinus. Denys se află în cealaltă tradiție a neoplatonismului, cea care a trecut prin Iamblichus și la sfârșitul secolului al IV-lea a preluat cu succes Academia de la Atena. Cel mai faimos reprezentant al acestei școli este Proclus (410-85), care a fost *diadoh* — succesorul lui Platon — în Academie din 437 sau în jur. Denys a fost numit Proclus creștin, iar asemănarea generală dintre Proclus și Denys este foarte izbitoare. Există chiar paralele verbale apropiate — între *Numele Divine* IV și tratatul lui Proclu *De Malorum Subsistentia,* de exemplu.

Ce este acest neoplatonism proclinic?[134] În esență, este o asimilare sistematică a învățăturii lui Plotin și, în comparație cu Plotin, mult mai simpatic cu practicile religiei păgâne. Sunt trase trei ipostaze ale lui Plotin, adică Unul, Inteligența și Sufletul, văzute ca o ierarhie: ierarhia

133 Vezi von Balthasar, „Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis", *Scholastik* 15 (1940), 16-38.

134 Conturi convenabile în engleză sunt de AC Lloyd, în AH Armstrong (ed.), *Cambridge History of later Greek and early Medieval Philosophy* (Cambridge, 1970), 302-25; și RT Wallis, *Neoplatonism* (Londra, 1972), 138-59. Fundamental este ediția lui ER Dodds a *Elementelor de teologie a lui Proclus,* cu introducere și comentarii importante - (Oxford, 1933, ed. a 2-a, 1963).

este dezvoltată și exagerată. Proclus, s-ar putea spune, produce un model din viziunea plotiniană de bază: mai bogat, în anumite privințe, dar mai puțin sugestiv; deodată ameţitor şi înghesuit. Temele modelului sunt diferite triade. Sunt trei ipostaze. Există o triadă găsită în procesul de emanare și întoarcere: un prim termen, odihnă — *mone* — este oferit și avem *mone, proodos, epistrophe* — odihnă, emanație, întoarcere. O altă triadă se găsește în analiza sa asupra modurilor de existență: Ființă, Viață, Inteligență — *to on, zoe, nous.*

Se discută mult despre faptul – pe care Plotin îl remarcase și pe care Denys trebuia să-l remarce – că ierarhia existenței este simplă la ambele capete, sus și jos, și mai complexă la mijloc. Materia Unică și Pură - ambele simple - sunt, respectiv, deasupra și respectiv dedesubtul Ființei, Vieții și Inteligenței. Această observație oferă o justificare rațională pentru teurgie – magia – care a fost importantă pentru Iamblichus și succesorii săi (în contrast marcat cu Plotin, care a dezaprobat magia). Deoarece ființele inferioare sunt mai simple decât ființele inteligente și, prin urmare, participă la ipostaze superioare, s-ar putea argumenta că practicile magice, folosind plante și poțiuni, de exemplu, au *mai multe* șanse să influențeze ființele superioare decât exercițiile pur raționale ale oamenilor. Așadar, în timp ce pentru Plotin singura activitate prin care omul se apropie de Unul este contemplarea, *theoria*, pentru Iamblichus și Proclus teurgia, *theourgia,* operațiunile magice cu plante și animale (inspectarea mărunțaielor și utilizarea poțiunilor magice, de exemplu), este mai probabil să fie eficace . Proclus spune despre puterea teurgică că este „mai bună decât orice înțelepciune sau cunoaștere umană”.[135] Iar cea mai lungă lucrare a lui Iamblichus, *De Mysteriis,* nu este despre nimic altceva.

Asta dă o idee despre ingredientele sistematizării neoplatonismului de către Proclu; iar ingredientele sunt mai ușor de înțeles decât amestecul rezultat, care este într-o anumită măsură complicat. Proclus pleacă de la cele trei ipostaze ale lui Plotin, Unul, Inteligența și Sufletul. Din fiecare dintre aceste replici eliberează: de la Unul, *henade* sau zei; de la Inteligență, inteligențe, sau demoni, sau îngeri; din Suflet, suflete — ale oamenilor, de exemplu. Apoi, prin punerea în joc a diferitelor triade, se construiește un set complicat de interrelații și avem un fel de menuet

[135] *Teologia platoniciană* I.25: în ediția HD Sa ff rey și LG Westerink (Paris, 1968), 113.

cosmic, care pleacă de la repaus, prin procesiune și înapoi din nou prin întoarcere. Întreaga realitate este structurată și totul are gradul potrivit de a fi consecvent cu propriul său nivel de realitate: „toate lucrurile sunt în toate lucrurile, dar în fiecare după natura lui proprie" *(El. Theol.* prop. 103).

Dacă ne întoarcem la Denys, găsim multe paralele cu aceasta. Cele trei niveluri de realitate ale lui Proclu - henade, inteligențe și suflete - sunt paralele în cele trei ierarhii ale lui Denys: Tearhia, ierarhia cerească și ierarhia ecleziastică, adică Trinitatea, îngerii și oamenii. Denys folosește triadele lui Proclu, iar acestora le adaugă pe ale sale. Toate ierarhiile sunt triadice. Tearhia este Trinitatea. Există trei rânduri ale ființelor angelice și fiecare rang conține trei feluri. Ierarhia ecleziastică este împărțită în mod similar în seturi de trei. Există, în plus, triada — cu antecedente, după cum am văzut, în tradiția creștină, și destinată să aibă o influență vastă — a purificării , iluminării și perfecțiunii sau unirii *(katharsis, photismos, teleiosis* sau *henosis).* Denys folosește și distincția dintre *theoria* (contemplare) și *theourgia* (theurgie). Ierarhia ecleziastică își îndeplinește funcțiile prin „contemplări intelectuale și prin diverse simboluri sensibile, iar prin acestea este ridicată într-o manieră sacră la divin" (EH Vi2:501 C).[136] Aceste simboluri sensibile - sacramentele (în sens larg) - sunt uneori denumite prin cuvântul *theourgia* și derivatele sale. Uleiul de confirmare se numește *theourgikotatos* - literalmente, „cel mai teurgic". Folosirea cuvântului este interesantă, deoarece indică faptul că Denys consideră sacramentele ca fiind ergie creștină — magie creștină, dacă doriți — sau, folosind cuvinte mai puțin încărcate, o utilizare creștină a lucrurilor materiale pentru a afecta relația omului cu divinul. Aici vedem „Proclus creștin", folosind limbajul neoplatonic pentru a-și exprima înțelegerea despre sacramentele creștine. Dar, deși folosește un limbaj similar, înțelesul său este practic diferit .

Pentru un neoplatonist, teurgia – magia – a funcționat datorită unei simpatii oculte între elementele materiale folosite și constituția divinului. Pentru un neoplatonist, teurgia este naturală – chiar dacă destul de ciudată. Folosirea elementelor materiale în sacramente este însă o chestiune de instituție, nu de aptitudine ocultă : ele sunt vehicule ale

[136] Referințe la diviziunile lucrărilor individuale, așa cum sunt date în Migne (PG III), urmate de numărul coloanei. *DN* = *Nume Divine, CH* = *Ierarhia Cerească, EH* = *Ierarhia Ecleziastică, MT* = *Teologia Mistică, Ep.* = Scrisoare. Traducerile sunt ale mele.

harului nu datorită a ceea ce sunt material, ci datorită utilizării lor într-un anumit context simbolic.

Dar despre ce este vorba? Într-un cuvânt, este vorba de *teologie: teologia,* în sensul său propriu, așa cum au folosit-o Părinții, nu atât cunoașterea despre Dumnezeu, cât cunoașterea lui Dumnezeu prin comuniunea cu El și contemplarea Lui. Denys vorbește despre diferite tipuri de ologie: simbolică, catafatică și apofatică - o altă triadă. Cu toate acestea, trebuie să ne ferim să fim fascinați de aceste triade și să ne jucăm cu ele, precum Proclus, în încercarea de a le pune pe toate în relație între ele. Acesta nu este modul lui Denys. Își folosește triadele, dar nu este prins în fascinație de ele. În consecință, este dificil să reducem gândirea lui Denys la ceva sistematic, iar tentației trebuie să i se împotrivească.

În capitolul III al *Teologiei mistice,* Denys discută „ce sunt teologiile catafatice (a fi rmative) și ce sunt teologiile apofatice (negative)":

În *Contururile teologice* am celebrat ceea ce este cel mai propriu teologiei catafatice, cum se spune că Natura divină și bună este unică și cât de triplă; ceea ce se numește în sine Paternitate și ce Fiu, și ceea ce teologia Duhului intenționează să exprime; cum din inima Bunului Însuși imaterial și indivizibil provin razele acelei Bunătăți care sunt păstrate inseparabile printr-o regenerare veșnică continuă, nedespărțită de Sine, în sine și unul în altul; cum Isus, care este dincolo de ființă, devine ființă într-o formă cu adevărat umană; iar alte astfel de chestiuni extrase din Scriptură sunt celebrate în *Planurile teologice* . În cartea despre *Numele Divine* am celebrat felul în care el este numit Bun, Ființă, Viață, Înțelepciune și Putere și alte asemenea lucruri legate de numirea spirituală a lui Dumnezeu. În *Teologia simbolică* am celebrat ce conversii ale numelor sunt necesare pentru schimbarea folosirii lor din domeniul simțurilor în slujirea divinului; care sunt formele divine, figurile și părțile și organele divine; care sunt locurile divine și lumile divine, care sunt patimile, ce durerile și mâniile, ce beațiile și mahmureala, ce sunt jurămintele și care sunt blestemele, ce visele și trezirile și alte asemănări aparținând înfățișării simbolice a lui Dumnezeu care sunt sancționate în oracolele divine. Și cred că veți vedea cât de mult sunt mai lungi aceste din urmă scrieri decât cele anterioare. Căci era necesar ca *Contururile Teologice* și *Numele Divine* să fie mult mai succinte decât *Teologia Simbolică,* văzând că cu cât urcăm mai sus, cu atât cuvintele noastre sunt mai îngrădite de faptul că ceea ce înțelegem este văzut din ce în ce mai cu totul într-un mod unificator și simplificator; la fel cum acum, la intrarea noastră în întunericul care este dincolo de înțelegere, nu găsim doar concizia cuvintelor, ci lipsa de cuvinte completă și eșecul înțelegerii. Și acolo, pe măsură ce rațiunea noastră a coborât de la cel mai înalt la cel mai de jos, cu cât a coborât mai jos, cu atât înțelegerea noastră s-a lărgit mai mult pentru a cuprinde o multitudine de noțiuni, așa că

acum, pe măsură ce rațiunea noastră urcă de la cel mai jos la transcendent, cu atât mai mult urcă, cu atât se contractă mai mult și, atunci când a urcat complet, va deveni complet mută și total inexprimată.

(MT III: 1032 D-1033 C)

Acest pasaj ne introduce în înțelegerea lui Denys despre teologia catafatică și teologia simbolică și relația lor cu teologia apofatică. Teologia catafatică și simbolică se preocupă de ceea ce afirmăm despre Dumnezeu: teologia apofatică se preocupă de înțelegerea noastră despre Dumnezeu, când, în prezența lui Dumnezeu, vorbirea și gândirea ne eșuează și suntem reduși la tăcere. Nu toate lucrările la care se referă Denys în acest pasaj au supraviețuit.[137] Cu toate acestea, putem dezvolta ceea ce sugerează Denys în acest pasaj, deoarece ceea ce se spune că conțin *Planurile Teologice altfel necunoscute corespunde destul de bine cu* primele două capitole ale *Numelor Divine,* iar subiectul *Teologiei simbolice, altfel necunoscute,* este discutat în *Scrisoarea* a IX-a și, de asemenea, în cărțile despre ierarhii.

Primul lucru de observat despre aceste diverse teologii este că în ele învățăm cum putem *sărbători (hymnein).* Aceste teologii nu se referă la modul în care putem predica calitățile lui Dumnezeu, ci despre cum îl putem lăuda. Pentru că teologia lui Denys nu se preocupă în primul rând de chestiuni intelectuale, academice (deși *Numele sale divine* a fost folosită ca un manual despre predicarea analogică a lui Dumnezeu în Occidentul medieval); mai degrabă este preocupat de răspunsul creaturilor de laudă și închinare la Iubirea lui Dumnezeu.

Întreaga creație a fost adusă la ființă de Dumnezeu pentru a-și manifesta gloria și fiecare făptură, pe măsură ce își îndeplinește rolul pe care Dumnezeu i-a atribuit-o, își manifestă gloria și Îl laudă. Numele *Divine* explorează această temă discutând despre manifestarea lui Dumnezeu în creația Sa. Primele două capitole (care corespund ca conținut *Contururilor teologice pierdute)* discută despre manifestarea lui Dumnezeu a Sine în viața ascunsă a Treimii. Denys distinge între

137 În acest pasaj din *Teologia mistică* și în alte câteva locuri, Denys scrie ca și cum scrierile pe care le avem ale sale (vezi n. 6) ar fi doar *o parte* din lucrările sale complete (se presupune că scrise în secolul I de către atenianul Sf. Pavel convertit). Dacă „tratatele care lipsesc" lipsesc cu adevărat sau dacă fac parte dintr-o încercare din partea lui Denys de a crea impresia că ceea ce avem este tot ce a supraviețuit din secolul I , este un subiect de dispută. Balthasar ia în serios referirile lui Denys la tratatele „lipsă" *(Herrlichkeit* II/1, 157-67; cf. 151-4). Pentru o viziune contrară, vezi articolul lui R. Roques despre Denys în *Dictionnaire de spiritualité* III, cols. 259-62.

„uniuni" *(henoseis)* și „diferențe" *(diakriseis)* în Dumnezeu. „Uniunile" sunt în cele din urmă de neînțeles pentru noi, pentru că nu putem cunoaște lucrurile decât făcând „diferențe". Cu toate acestea, în spatele distincțiilor se află uniunea sau unitatea *(henoza)* pe care o desfășoară distincțiile. Semnificația primară a „distincțiilor" este Persoanele Treimii. Acestea sunt distincții în unitatea ultimă și de necunoscut, care totuși rămân în acea unitate și nu servesc la deosebirea lui Dumnezeu de toate celelalte. Dacă aceasta este teologia catafatică, prin aceea că confirmă ceva despre Dumnezeu, ea nu este în mod clar mai puțin apofatică, prin aceea că afirmările noastre ne duc dincolo de ceea ce putem înțelege: doctrina Treimii îl dezvăluie pe Dumnezeu ca incognoscibil, nu atât dincolo de puterile noastre de înțelegere, cât de necunoscut în El Însuși. După cum a spus Vladimir Lossky:

> Iată de ce revelația Sfintei Treimi, care este culmea teologiei catafatice, aparține și teologiei apofatice, căci „dacă învățăm din Scripturi că Tatăl este izvorul divinității, iar Isus și Duhul Sfânt sunt descendența divină, semințele dumnezeiești, ca să spunem așa, și florile și luminile ființă, nici nu putem înțelege ceea ce nu este depășit". *(DN* II. 7) [8]

Dar există o altă „diferențiere", prin care Dumnezeu se deosebește de toate celelalte, și aceasta este distincția în virtutea căreia Dumnezeu Se manifestă în afara Lui. Aceasta este procesiunea *(proodos)* unirii divine care este înmulțită și diversificată de bunătatea divină. Aceasta ieșire din Sine în voință și putere este

[8] În articolul său, 'La notion des "analogies" chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite', *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age,* 5 (1930), 279-309, la p. 283.

crearea lumii din nimic, iar motivul ei este bunătatea dumnezeiască: „fiind Însuși Bunătatea, El își extinde bunătatea, pur și simplu fiind bun, la tot ce există" *(DN* IV. 1: 693 B). Bunătatea, deci, este prima dintre afirmațiile despre Dumnezeu discutate în *Numele Divine.* Diverse alte atribute ale lui Dumnezeu sunt discutate în restul tratatului: ordinea atributelor (care pot fi păstrate imperfect) și natura discuției datorează în mare parte fondului neoplatonic al lui Denys.[138] Într-adevăr, discuțiile despre atributele divinului sunt necunoscute nici în cercurile creștine, fie în cele păgâne dinaintea lui Proclu, prima carte a cărei *Teologie platonică*

[138] Vezi E. von Ivanka, *Plato Christianus* (Einsiedeln, 1964), 228-42.

este o astfel de discuție și al cărei exemplu pare să fi urmat Denys.[139]

Numele *Divine* este, deci, un tratat de teologie catafatică, o discuție despre afi rmările cu care Îl putem lăuda pe Dumnezeu. Dar ni se reamintește continuu că a fi rmările noastre sunt lipsite de Dumnezeu, că niciunul dintre conceptele noastre nu poate ajunge la Acela care este de necunoscut. Afi rmările pe care le facem în lauda noastră pot fi făcute de la Dumnezeu, deoarece Dumnezeu este manifestat cu adevărat în lume. Dar El nu este un obiect al cunoașterii, El nu poate fi cunoscut și, prin urmare, în același timp în care facem afirmații despre Dumnezeu, trebuie să negăm ceea ce suntem afi rmând - și această negare este mai fundamentală:

> Prin urmare, nu este adevărat să spunem că Îl cunoaștem pe Dumnezeu, nu într-adevăr în natura Lui (căci aceasta este de necunoscut și este dincolo de orice rațiune și înțelegere), ci după ordinea tuturor lucrurilor pe care El le-a stabilit și care poartă anumite imagini și asemănări ale paradigmelor Sale divine, urcăm pas cu pas, atâta timp cât putem urma calea, către Transcendent, prin negarea și depășirea cauzei tuturor și depășind cauza. De aceea Dumnezeu este cunoscut în toți și în afară de toate... Pentru aceste lucruri pe bună dreptate spunem despre Dumnezeu și El este lăudat în proporție cuvenită prin toate dintre toate acele lucruri din care El este izvorul. Și aceasta este, de altfel, cea mai dumnezeiască cunoaștere a lui Dumnezeu, că El se cunoaște prin necunoaștere, după unirea care depășește înțelegerea, când înțelegerea se retrage de la toate și se abandonează, și se unește cu razele orbitoare și în ele și din ele este luminată de adâncurile nepătrunse ale înțelepciunii.
>
> (DN VII. 3: 869 C-872 B)

Aici avem o afirmație clară că Dumnezeu este cu adevărat cunoscut, că El este într-adevăr lăudat în a fi rmările noastre despre El. Dar este totuși clar că respingerea acestor a fi rmări este calea către o cunoaștere mai profundă a lui Dumnezeu.

Aceasta este teologia catafatică. Găsim un model nu diferit în teologia simbolică . Aici ne preocupă „conversia a ceea ce este luat din domeniul simțurilor în slujirea divinului" *(MT* III: 1033 A). Este expus în cărțile despre cele două ierarhii. [11]

Aceste două ierarhii sunt cea cerească și cea ecleziastică. Ierarhia cerească este formată din trei rânduri, fiecare constând din trei tipuri de ființe angelice. Primul rang este format din serafimi, heruvimi și tronuri ;

139 Vezi introducerea lui Sa fi rey și Westerink la ediția lor a primei cărți a *Teologiei Platonice,* CXCI f.

al doilea rang de Dominări, Puteri și Autorități; al treilea, al Principatelor, Arhanghelilor și Îngerilor. Ierarhia ecleziastică are ceea ce pare la prima vedere o caracteristică ciudată, căci, deși constă și ea din trei rânduri de trei, primul rang nu constă din ființe, ci din rituri - rituri sacramentale. **12** Primul rang, deci , constă în misterul *mironului,* uleiul; a Sinaxiei sau a Euharistiei; și al Botezului. Al doilea rang este rangul slujitorilor sacri: episcopi, preoți și diaconi sau, pentru a folosi limba proprie a lui Denys, ierarhi, preoți *(hiereis)* și slujitori *(leitourgoi).* Al treilea rang este rangul laicilor: călugării, botezații (ordinul contemplativ, îi numește Denys) și cei care sunt excluși de la celebrarea tainelor - catehumenii, penitenții și posedații. Am văzut că Denys consideră teologia simbolică ca „conversia a ceea ce este luat din domeniul simțurilor în slujirea divinului" și putem vedea deja că în ierarhia bisericească aceasta implică preluarea ordinii materiale prin riturile și sacramentele Bisericii în lauda lui Dumnezeu. Pâine, vin, apă, ulei, tămâie, pictură, muzică — totul este „ convertit" din domeniul simțurilor în slujirea lui Dumnezeu. După cum am văzut, Denys folosește cuvântul neoplatonic *theourgia* pentru a descrie acest lucru. Cred că o parte din motivul folosirii a ceea ce trebuie să fi fost mai degrabă un termen șocant (parcă ne-am referi la sacramente ca magie) este o insistență - împotriva oricărei pur și simplu spiritualizări.[140] [141]interpretare — că folosim lucruri materiale pentru a realiza ceva în domeniul divin. Poate că nu este atât de clar, la prima vedere, cum se aplică o asemenea definiție ierarhiei cerești, care este, până la urmă, imaterială. Aici, poate, sensul este că înțelegem ierarhia cerească prin intermediul analogiilor extrase din domeniul simțurilor: cele mai înalte dintre ființele cerești, serafimii, sunt reținute de noi prin analogia lui W re, de exemplu.

Ce rost au toate aceste ierarhii? Denys explică el însuși acest lucru într-un pasaj lung din *Ierarhia Cerească:*

Ierarhia este, după cum o înțeleg, o ordine sacră și o cunoaștere și o activitate care este asimilată pe cât posibil asemănării cu Dumnezeu și, ca răspuns la iluminările care îi sunt date de la Dumnezeu, se ridică la imitarea Lui în măsura proprie. Frumusețea pe care o acordă lui Dumnezeu, simplă și bună, izvorul întregii perfecțiuni și neamestecată cu orice neasemănare, îi permite fiecăruia să

140 Despre aceasta, vezi R. Roques, *L'Univers dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys* (Paris, 1954).

141 Există probleme în orice interpretare a ierarhiei bisericești: vezi Roques, *L'Univers,* 196 și urm .

participe, în măsura în care poate, în propria sa lumină și o desăvârșește printr-o inițiere cea mai divină, modelând armonios inițiatul după asemănarea neschimbătoare a propriei sale forme.

Sfârșitul ierarhiei este, așadar, asimilarea cu Dumnezeu și unirea cu El, pe cât posibil. Însuși Dumnezeu este călăuza noastră în toată cunoașterea și activitatea sacre și privind neclintit la frumusețea sa divină, ierarhia își primește ștampila pe cât posibil și face propriilor săi membri imagini divine, oglinzi perfect clare și fără pată, receptive la raza luminii primordiale și tearhice și umplute divin cu strălucirea care ia fost dată; iar acestea la rândul lor, fără invidie, devin surse de iluminare pentru alții, în conformitate cu aranjamentele tearhice. Căci nu este permis nici unuia dintre cei care au fost inițiați în chestiuni sacre sau celor care sunt în curs de inițiere să facă ceva contrar ordinii sacre a inițierii lor și nici măcar să existe în orice alt mod, dacă doresc strălucirea divină și o contemplă cu cuviință sacră și și-au primit ștampila conform proporției proprii fiecăruia dintre spiritele sacre. Așadar, cel care vorbește despre ierarhii vorbește în general despre un anumit aranjament sacru, o imagine a splendorii divine, care realizează în ordinele şi ştiinţele ierarhice tainele propriei luminări şi este asimilată, în măsura în care este îngăduit, propriului principiu. Pentru fiecare ființă căreia i se atribuie un rol într-o ierarhie, desăvârșirea ei constă în ridicarea ei la imitarea lui Dumnezeu în propria măsură. Ce poate fi mai divin decât să devii, în cuvintele oracolelor, un „colaborator cu Dumnezeu" și să arăți energia divină care se manifestă în sine cât de mult se poate. Astfel, deoarece ordinea ierarhiei va însemna că unii sunt purificați , iar alții purifică, unii sunt iluminați în timp ce alții luminează, unii sunt desăvârșiți în timp ce alții completează inițierea perfecționară pentru alții, fiecare îl va imita pe Dumnezeu într-un mod armonios cu propria sa funcție. Fericirea divină, ca să vorbim în termeni umani, este liberă de orice asemănare, plină de lumină veșnică, perfectă și lipsită de perfecțiune, ea însăși purificând și iluminând și desăvârșitor, sau mai degrabă purificarea însăși , iluminarea însăși și perfecțiunea însăși, sursa și principiu primar în sine al oricărei inițieri perfecționare, dincolo de purificare , dincolo de lumină, sursa acelui sac și totuși ierarhic separat de orice sacrism și totuși ierarhic.

(CHIII. 1 f.: 164 D-165 C)

Scopul ierarhiilor este asimilarea cu Dumnezeu și unirea cu el. Acest lucru se realizează prin îndeplinirea fiecărei ființe a rolului propriu în ierarhie. Pe măsură ce fiecare ființă realizează acest lucru, devine un coleg de lucru cu Dumnezeu - *theou synergos* - și manifestă energia divină care se află în ea cât mai mult posibil. Rezultatul acestei asimilări cu Dumnezeu – îndumnezeire – și unire cu El este de a face din ordinea creată o teofanie perfectă: fiecare parte în proporția sa manifestând slava lui Dumnezeu. Deci teologia simbolică și teologia catafatică nu sunt

departe una de cealaltă: ambele sunt preocupate de desăvârșirea laudei noastre lui Dumnezeu.

Acum, sistemul ierarhiilor îndeplinește ambele această funcție – teofania – fiind un șir strălucitor și ordonat de simboluri ale măreției și gloriei lui Dumnezeu și este, de asemenea, mijlocul pentru a realiza acest lucru. Ca atare, ea întruchipează procesul triplu de purificare , iluminare și perfecțiune, iar sistemul de triadă după triadă îndeplinește acest scop. În fiecare triadă, cel mai înalt este perfect sau desăvârșit, cel din mijloc este iluminat sau iluminator, iar cel mai de jos este purificat sau purificator. Aceasta poate explica trăsătura ciudată a ierarhiei ecleziastice, că rangul său cel mai înalt constă nu din ființe, ci din rituri; căci riturile, sau misterele, ne *desăvârșesc* , clerul ne *luminează pentru a* primi tainele, iar laicii sunt *curățiți* . Deci întregul este un sistem de activitate ordonată și această activitate Denys o numește adesea *ascensiune.* Dar trebuie să fim atenți: foarte rar ascensiunea înseamnă deplasare *în sus în* sistemul ierarhiilor. Doar ascensiunea de la catehumen la contemplativ, în limbajul lui Denys („laic de rând", cum am spune), este normală; orice altceva este o chestiune de hirotonire sau vocație divină specială. Călugării sau slujitorii[142] formează un rang mai înalt decât ordinul contemplativ, dar nu se așteaptă ca toți mirenii să devină călugări. Nici călugării nu se așteaptă să se alăture în rândurile clerului, deși acesta este un rang mai înalt; într-adevăr, în Biserica Răsăriteană, există o tradiție de rezistență din partea călugărilor la hirotonire. Nici nu se așteaptă ca oamenii să devină îngeri în ascensiunea lor spre unirea cu Dumnezeu. Ceea ce înseamnă ascensiunea – cel puțin parțial – este o unire mai perfectă cu acea energie (sau voință) divină care o stabilește în ierarhie. Deci cineva „urcă" *în* ierarhie mai degrabă decât în sus. Ni se amintește de răspunsul lui Piccardei la întrebarea lui Dante dacă își dorește un loc mai înalt în Paradis, pentru ca „să vadă mai mult și să devină mai dragă":

> Frate, virtutea caritații aduce liniște
> La voia noastră, ca să vrem doar
> Ceea ce avem și nu mai avem sete de nimic dincolo de asta.
> Dacă ne dorim să fim mai sus

142 *therapeutai* — așa-numita „din slujirea și închinarea pură pe care o oferă lui Dumnezeu și din viețile unice, neîmpărțite pe care le trăiesc în timp ce se străduiesc pentru simplitate într-o împăturire sacră a oricărei diviziuni într-o unitate asemănătoare lui Dumnezeu și perfecțiunea iubirii lui Dumnezeu" *(EH* VI. i.3: 533A).

Dorințele noastre nu ar fi în concordanță
Cu voia celui ce ne pune aici; . . .

Este într-adevăr esența acestei vieți
Că ne păstrăm în voința divină,
Pentru ca voința noastră să fie una cu ale lui:

Deci, cum suntem la diverse praguri
În toată această împărăție, mulțumește întregului regat
Cum face regele care ne trezește la voia lui;

Și în voia lui ne găsim pacea...

(Paradiso III. 70-5, 79-85, traducerea lui Sisson)

Am putea spune atunci că atât teologia catafatică cât și teologia simbolică sunt preocupate de desăvârșirea acelei teofanie care este creația lui Dumnezeu. Ei sunt preocupați să aducă o deschidere și o transparență cât mai perfecte față de gloria divină. Ei sunt preocupați de manifestarea e ff ulgenței energiilor divine în creație. Ei nu sunt abstracti și academici, ci direct preocupați de vocația noastră de creștini de a trăi în conformitate cu vocația pe care Dumnezeu ne-a alocat-o și acolo de a-și manifesta gloria.

Am văzut cu teologia catafatică că a fi rmarea manifestării lui Dumnezeu duce la o negație mai fundamentală: există o analogie cu aceasta în teologia simbolică. Simbolurile pot fi fie ca ceea ce simbolizează, fie pot fi diferite. Când vorbește despre Dumnezeu, Denys își dă clar preferința pentru simboluri diferite *(anomoia symbola),* căci cu ele nu există pericolul de a crede că Dumnezeu este direct ca ceea ce simbolurile ne amintesc. (Dacă spui că Dumnezeu este foc , nu vrei să spui că El este foc și *știi* că nu vrei să spui că El este foc . Dar dacă spui că El este Frumusețea Perfectă, s-ar putea să crezi că vrei să spui doar asta.) „Spre deosebire de" simboluri, de asemenea, forțează sufletul să se ridice deasupra simbolurilor. „Dacă atunci negațiile cu privire la lucrurile divine sunt adevărate, dar a rmările sunt inadecvate pentru ascunsarea ineficientului , revelația prin reprezentări, spre deosebire de ceea ce este revelat, sunt mai potrivite pentru invizibil" (CH II. 3: 141 A).

Așadar, atât teologia catafatică, cât și teologia simbolică, indică dincolo de ele către calea negației – teologia apofatică. Motivul pentru aceasta este fundamental și teologic: Dumnezeu este de necunoscut în Sine, El nu este un obiect al cunoașterii. Cu înțelegerea noastră putem înțelege manifestarea lui Dumnezeu a Sine în creație, dar în chiar actul de a înțelege manifestarea lui Dumnezeu a Sine însuși ne dăm seama că

Cel astfel manifestat transcende manifestarea Lui. Căci finalul atât al teologiei catafatice, cât și al teologiei simbolice este asimilarea cu Dumnezeu, unirea cu Dumnezeu; și cu cât sufletul Îl cunoaște și Îl iubește pe Dumnezeu în manifestările Sale , cu atât mai mult tânjește după Dumnezeu în Sine. Dacă ea caută să urmărească manifestările lui Dumnezeu până la Dumnezeu Însuși, ea poate face acest lucru doar prin negarea acestor manifestări și trecând – așa cum am văzut în pasajul citat mai devreme din *Teologia Mistică* – printr-o stare în care din ce în ce mai puțin poate fi exprimat până când, în cele din urmă, ea „devine complet mută și este în întregime unită cu Inexprimabil".

Asemenea lui Grigore de Nyssa (și într-adevăr următorul pasaj are mai multe paralele verbale apropiate cu *Viața lui Grigorie a lui Moise),* Denys vorbește despre urcarea sufletului folosind analogia cu ascensiunea lui Moise pe muntele sfânt:

Acest lucru mi se pare un gând minunat, că cauza bună a tuturor se exprimă în multe cuvinte și, în același timp, în cuvinte puține sau deloc, deoarece nu poate exista nici o relatare despre El și nici o înțelegere a Lui, deoarece El transcende totul într-un mod dincolo de ființă și se manifestă.
El Însuși fără deghizare și în adevăr numai celor care au trecut prin consacrari rituale și purificări și dincolo de toate ascensiunile tuturor culmilor sfinte și au lăsat în urmă toate luminile divine, sunetele și cuvintele cerești, și au intrat în Întuneric, unde, după cum spun Scripturile, este cu adevărat Cel care transcende totul. Căci nu pur și simplu divinului Moise i-a fost poruncit mai întâi de toate să se curețe și apoi să se separe de cei care nu au fost astfel purificați ; dar după toată purificarea , el aude multe trâmbițe care sună și vede multe lumini care fulgeră în raze pure și larg utilizate . Apoi se desparte de mulțime și cu preoții aleși ajunge în vârful ascensiunilor divine. Dar nici măcar aici nu ține conversație cu Dumnezeu Însuși și nici nu-L privește (căci El este invizibil), ci doar locul unde se află. Și acest lucru, cred, înseamnă că cele mai divine și mai înălțate dintre lucrurile care sunt văzute cu ochiul sau percepute de minte sunt doar sugestii care abia sugerează natura a ceea ce transcende orice concepție, o prezență care nu pune picioarele decât pe culmile spirituale ale locurilor sale cele mai sfinte. Și atunci Moise este rupt atât de lucrurile văzute, cât și de cei care văd și intră în întunericul necunoașterii, un întuneric cu adevărat ascuns, potrivit căruia își închide ochii la toate temerile care transmit cunoaștere, pentru că a trecut într-un tărâm cu totul dincolo de orice simțire sau vedere. Acum, aparținând în întregime la ceea ce este dincolo de toate, și totuși la nimic, și nefiind nici el însuși, nici altul și unit în partea sa cea mai înaltă în pasivitate *(anenergezie)* cu Acela care este complet incognoscibil, el cunoaște prin necunoaștere într-un mod care transcende înțelegerea. *(MT* I.3: 1000 B-1001 A)

Multe dintre acestea sunt familiare. Calea apofatică este începută doar de un suflet care s-a purificat și a urcat deja la nivelul contemplației naturale - contemplarea lumii în Dumnezeu. Apoi, sufletul urcă mai departe prin negarea a ceea ce știe. Denys este încă foarte platonic aici. Acest lucru reiese clar din pasajul citat mai devreme din *MT* III, unde calea negației este reprezentată ca o etapă dincolo de nivelul pe care sufletul îl atinge atunci când a respins lucrurile simțurilor și s-a limitat la înțelegerea pur intelectuală (mișcarea de la multe cuvinte la puține cuvinte - și dincolo de aceasta la lipsa de cuvinte a teologiei apofatice). Dar trebuie să avem grijă să nu-l înțelegem greșit pe Denys aici (sau chiar pe Platon). Denys nu exaltă un fel de „gând pur" față de implicarea în lumea simțurilor ca atare. Mai degrabă mi se pare că se gândește la retragerea din inevitabila fragmentaritate a implicării noastre în lumea simțurilor către o stare mai adunată, unită . Acesta este ceea ce are în vedere în pasajul din *Teologia Mistică* tradus mai sus prin „cu cât urcăm mai sus, cu atât cuvintele noastre sunt mai îngrădite de faptul că ceea ce înțelegem este văzut din ce în ce mai cu totul într-un mod unificator și simplificator". [14] Calea apofatică este următoarea etapă, când cuvintele noastre sunt complet îngrădite în mut.

Această „negare" este, în parte, ceva ce facem noi. Denys – făcând ecou lui Plotin **i** [5] - vorbește despre asta astfel:

> Căci aceasta înseamnă a vedea și a cunoaște cu adevărat și a lăuda într-un mod transcendent pe Cel care este dincolo de ființă prin negarea tuturor lucrurilor, la fel cum cei care fac statui cu propriile mâini tăie tot ceea ce ascunde privirea clară a formei ascunse și astfel o fac să-și manifeste frumusețea ascunsă numai prin procesul de tăiere. (MT II: 1025 B)

Dar o astfel de negație ca și noi ne duce doar într-un anumit fel – la locul unde se află El, nu la Dumnezeu Însuși. Apoi sufletul este prins în întunericul adânc în care se află Dumnezeu și în pasivitate completă *(anenergezie)* se unește cu Dumnezeul incognoscibil într-o manieră incognoscibilă.

Așadar, Denys vorbește despre învățătorul său Ieroteu ca despre unul care „nu a învățat atât de mult despre lucrurile divine, cât le-a suferit și prin simpatia lui față de ele, dacă pot folosi astfel de termeni, a fost desăvârșit la o credință neînvățată și ascunsă cu privire la ele și la unirea cu ele" *(DN* II.9, 648 B). În unirea cu Dumnezeu, sufletul este pasiv și suferă sau găsește o anumită simpatie (literalmente, suferind cu) divinul. Nu este ceva ce învață și, într-adevăr, este de neînvățat *(adidaktos);* mai

degrabă este, așa cum spune Roques, „contemplare datorată pur grației, de un tip în același timp unitiv, ineficient și dincolo de tărâmul înțelegerii discursive , ceva care nu mai este distinct de extaz și iubire pură". **eu** [6]

Căci Denys vorbește despre extaz în care sufletul iese din sine și se unește cu divinul. În acest sens, el pare să depășească Grigore de Nyssa, de care altfel este atât de aproape. **1** [7] Acest extaz este o adevărată „ieșire din sine", în care sufletul este smuls din sine:

14 *MT* III: 1033 B; vezi 160 de mai sus.

15 Vezi *Enn.* 1.6.9; 6 și urm . în textul lui Henry și Schwyzer, p. 63 la MacKenna's.

16 În articolul său despre „Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys" din *Dictionnaire de Spiritualite* II, col. 1895.

17 W. Volker îl vede pe Denys mult mai aproape de Gregory: vezi *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita* (Wiesbaden, 1958), 200 urm ., nefiind de acord cu Roques în articolul citat, pe care l-am urmărit aici.

... ieșind din tine și din toate, lăsând deoparte orice reținere într-un extaz pur și absolut, te vei ridica la raza Întunericului Divin care este dincolo de ființă, lăsând totul în urmă și eliberat de toate. *(MT* I.1: 997 B-1000 A)

Dar Denys nu subliniază partea negativă a extazului; mai degrabă el vede extazul în primul rând ca pe un extaz al iubirii, ca unire și divinizare *(henosis* și theosis).[143] Denys nu face nicio distincție între eros și *agape* (deși spune că erosul este „mai divin" decât *agape)* și le definește pe amândouă ca „a unei puteri care unește și leagă împreună și efectuează o fuziune indisolubilă în frumos și bine" *(DN* IV.12: 709 C). Acest *eros* divin este extatic, însemnând prin aceea că „cei care sunt stăpâniți de această iubire nu aparțin lor înșiși, ci obiectelor dorului lor" (ibid.: 712 A). Extazul scoate sufletul din sine și îl centrează pe obiectul iubirii sale. Denys îl dă pe Sfântul Pavel ca exemplu:

Așa și marele Pavel, prins în răpire de iubirea divină și participând la puterea ei extatică, a spus cu o vorbire inspirată: „Eu trăiesc și totuși nu eu, ci Hristos trăiește în mine". Ca un adevărat iubit, prins din sine în Dumnezeu, nu trăiește propria sa viață, ci viața atât de mult dorită, viața iubitului său.

(DN IV.13: 712 A)

Denys, însă, vorbește nu numai despre extazul sufletului, ci (și aici avem ceva de neconceput la Plotin sau la orice neoplatonist) despre propriul extaz al lui Dumnezeu:

143 Vezi Roques, art. cit., col. 1897.

Trebuie să îndrăznim să adăugăm acest lucru ca fiind nu mai puțin adevărat; că Însuși Izvorul tuturor lucrurilor, în dragostea Sa minunată și bună pentru toate, prin excesul bunătății Sale iubitoare, este purtat în afara Sine, în grija Sa providențială pentru tot ce este, atât de fermecat este El în bunătate și iubire și dor. Îndepărtat din poziția Sa mai presus de toate și dincolo de toate, El coboară pentru a fi în toate conform unei puteri extatice și transcendente care este totuși inseparabilă de Sine. (DN IV.13: 712 AB)

Sufletul în extaz întâlnește iubirea extatică a lui Dumnezeu pentru sine. Aici nu există uniune cu Cel al lui Plotin, imuabil și inconștient nici de Sine, nici de suflet.

Cum se raportează modul apofatic cu celelalte moduri? Și, în special, cum se leagă această idee de unire cu Dumnezeu în dragoste extatică cu ideea ierarhiilor? Ierarhiile par să sugereze intermediari între suflet și Dumnezeu; extazul, pe de altă parte, vorbește despre o unire între suflet și Dumnezeu, o stare de instantaneu a sufletului față de Dumnezeu. Am văzut deja că ierarhiile nu sunt scări pe care trebuie să ne urcăm în ascensiunea noastră către Dumnezeu. Dar putem spune mai multe: cu toată asemănarea și chiar dependența lor de ierarhiile gradate ale ființei pe care le găsim în sistemele neoplatonice, Denys le folosește în alt scop. Denys nu crede în emanație. Ca creștin, el crede în doctrina creației din nimic de către Dumnezeu. Nu ne primim *ființa* de la alte făpturi mai înalte decât noi în ierarhii, suntem creați imediat de Dumnezeu. Emanarea, pentru Denys, pare să fie în cele din urmă o chestiune de lumină, iluminare și revelație, *nu* de ființă. Ordinele ierarhice sunt doar revelatorii și mesagerii lui Dumnezeu. Principiul teologic din spatele teologiei apofatice a lui Denys este că fiecare ființă este imediată pentru Dumnezeu în virtutea creării ei de către Dumnezeu. În unire cu Dumnezeu prin iubire extatică, această relație imediată este realizată sau experimentată.[144]

Am putea exprima acest lucru spunând că ierarhiile (și teologia catafatică) sunt preocupate de manifestarea lui Dumnezeu în și prin și către cosmos. Este preocupat de mișcarea lui Dumnezeu spre *exterior*. Teologia apofatică se ocupă de relația secretă, ascunsă dintre suflet și Dumnezeu: se preocupă de mișcarea sufletului *spre* Dumnezeu. Denys pare uneori mai puțin clar decât ar putea fi în această privință, deoarece folosește o singură imagine doar pentru mișcarea sufletului către Dumnezeu, aceea de ascensiune. Este înșelător pentru că cea mai evidentă

144 Pentru toate acestea, vezi importantul articol al lui von Ivanka, „Inwieweit ist Pseudo-Dionysius neuplatoniker?", retipărit în *Plato Christianus,* 262-89.

ascensiune ar fi în ierarhii, ceea ce nu este deloc ceea ce se gândește Denys. O imagine care i-ar fi exprimat mai bine sensul ar fi fost cea a mișcării *spre interior* (idee foarte des întâlnită la Plotin și Augustin). Sufletul este implicat atât în manifestarea lui Dumnezeu în exterior prin suflet, cât și în propria ei mișcare spre interior în Dumnezeu; iar cele două sunt indisolubil legate. Am văzut deja că rolul sufletului în cadrul ierarhiei este de a fi cât mai strâns unit cu acea energie divină care îl stabilește în ierarhie. Îndeplinirea finală a acestui rol este pe calea uniunii apofatice, mistice, cu Dumnezeu. Teologia apofatică nu contrazice teologia catafatică și simbolică. Mișcarea spre interior nu afectează în niciun fel mișcarea lui Dumnezeu spre exterior prin suflet. Cu cât sufletul este mai adânc în Dumnezeu (în cele din urmă într-o unire de necunoscut), cu atât mai clar și mai perfect poate manifesta slava lui Dumnezeu.

Adică, în linii mari, misticismul dionisiac: o teologie mistică profund semnificativă , care plasează experiența unirii mistice cu Dumnezeu într-un context care păstrează percepția fundamental creștină că Dumnezeu nu este partea cea mai înaltă a omului, ci dincolo de, transcendent - Cel care a creat totul din nimic, în esență necunoscut din cauza unei alte ordini a realității. Dar, alături de aceasta, există o conștientizare profundă a imanenței lui Dumnezeu în creație, căci fiecare ființă creată depinde imediat de Dumnezeu pentru însăși ființa ei: „Totul și orice parte din orice participă la Unul, iar de existența Unului totul depinde pentru existența sa” *(DN* XIII.2: 977 C). Această afirmație a imanenței lui Dumnezeu sub se află doctrina numelor divine.

Denys ne oferă, de asemenea, ideea cosmosului ca o secvență strălucitoare de ierarhii care servesc toate la exprimarea și efectuează asimilarea tuturor lucrurilor în Dumnezeu. Partea inferioară a acestei ierarhii – cea bisericească – care preia chiar și materialul și sensibilul în asimilarea cu Dumnezeu, oferă o bază pentru sistemul sacramental. *Ierarhia* Sa Ecleziastică este primul exemplu, din câte știu, de gen foarte caracteristic teologiei bizantine: un comentariu la liturghie, profund sensibil la valoarea ritualului și simbolului, care reprezintă întrepătrunderea divinului și umanului în închinarea lui Dumnezeu. Exemple ulterioare sunt comentariile la liturghie ale lui Nicholas Cabasilas din secolul al XIV-lea și Nicolai Gogol din secolul al XIX-lea.

În concluzie, există o legătură esențială între teologia apofatică a inexprimabilului și inexprimabilului Dumnezeu care sălășluiește în

Întunericul Divin și șirul strălucitor de simboluri, atât spirituale, cât și materiale, ale ierarhiilor cerești și ecleziastice. Căci, afirmarea incognoscibilității lui Dumnezeu are un semn radical pentru Denys. Toate simbolurile și imaginile trebuie să fie refuzate lui Dumnezeu; niciuna, nici măcar cele înalte și spirituale, nu sunt în cele din urmă privilegiate. Într-adevăr, *ele* pot fi deosebit de înșelătoare. Denys preferă *anomoia symbola* — spre deosebire de simboluri. Așa fiind, *toate* simbolurile și imaginile pot fi un fi rmat despre el. „Dumnezeu este cunoscut în toate lucrurile și în afară de toate..." *(DN* VII.3: 872 A). „De aceea, totul poate fi atribuit Lui în acelaşi timp, şi totuşi El nu este nimic din aceste lucruri" (DN V.8: 824 B).

Teologia apofatică și teologia simbolică - sau teologia iconică, așa cum o putem numi - sunt două fețe ale aceleiași monede. Nicăieri nu a fost acea implicație a transcendenței radicale a Dumnezeului creștinilor, un Dumnezeu care creează din nimic, atât de clar recunoscut ca în Bizanț. Și astfel, cu toată importanța sa profundă și diversă în Occident, acolo își găsește Denys adevărata casă.

eu X

patristic și Sfântul Ioan al Crucii

AM URMĂRIT istoria originilor teologiei mistice creștine până la figura lui Denys Areopagitul. Dacă întrerupem povestea acolo, nu este pentru că povestea se termină în vreun fel cu el, ci pentru că, pe vremea lui Denys, diferitele tradiții mistice pe care perioada patristică le-a lăsat moștenire epocii ulterioare au apărut toate.

Am văzut, dintre aceste diverse tradiții mistice, mai întâi în capitolele patru și cinci : misticismul luminii al lui Origen, urmat de misticismul întunericului divin al lui Grigore de Nyssa și, între ele, antimisticismul teologiei lui Athansius — de o importanță crucială în conflictul dintre platonism și creștinism. Apoi, în capitolul șase, am văzut tradițiile care predominau în cercurile monahale, în special două puternic divergente, evagrianismul și mesalianismul, Evagrie urmând tradiția intelectualistă a marilor teologi alexani din secolul al II-lea și al treilea, Clement și Origen, făcând din ea o altă tradiție și intensă a ajutorului vieții sale, călugăresc, în ordinea practică a vieții sale; și mesalianismul, deloc intelectualist – chiar și uneori grosolan materialist – dar totuși apreciat de călugării din Răsărit pentru marele accent pe primatul rugăciunii. Și am văzut în continuare cum aceste două tradiții, aparent cu totul diverse, converg în ologia mistică a lui Diadoh din Fotice și cum epoca patristică lasă astfel moștenirii monahismului de mai târziu din Răsărit tensiunile fructuoase care decurg din ele.

În același capitol, am remarcat că tradiția evagriană a fost introdusă în Occident de către Ioan Cassian, dar modificată considerabil atât sub aspectul speculativ cât și contemplativ, astfel încât Evagrie, directorul spiritual practic, a fost făcut cunoscut în lumea latină. Și în această lume găsim împreună cu Augustin tradiția misticismului trinitar – ascensiunea sufletului trinit la Dumnezeul în Treime – care urmează să fie comoara particulară a Occidentului latin și destinat să influențeze profund teologia mistică a Evului Mediu. În cele din urmă, cu Denys, am văzut o tradiție destul de diferită , una care își are rădăcinile în Philon și a ajuns la Denys prin Grigore de Nyssa: ascensiunea sufletului în întunericul divin.

Aici avem, deci, „modele de bază de gândire pe care teologii de mai târziu le vor considera de la sine înțeles". [1] Dincolo de toate, am văzut coerența fundamentală a teologiei mistice și dogmatice, care, în Occident, a supraviețuit cu greu dincolo de Sfântul Anselm în secolul al XI-lea, pentru că în secolul al XII-lea, și în special la Sfântul Bernard, vedem o pană între inimă și cap.[145] [146]

Toate acestea sunt o altă poveste, dar există un punct pe care l-am putea ridica aici. Această carte s-a ocupat de originile tradiției mistice creștine și nu există nicio îndoială că evoluțiile din perioada patristică au influențat teologia mistică creștină de mai târziu. Dar ce fel de influență este ? Este o influență pur literară — influența ideilor și imaginilor — sau există o continuitate reală între misticismul Părinților și marea răsărire X a misticismului în Evul Mediu târziu și nu numai? Căci, când ne gândim la mistica creștină, de obicei ne gândim la această perioadă — cel puțin în Occident — și în special la învățătura marilor mistici carmeliți din secolul al XVI-lea, Sfânta Tereza de Avila și Sfântul Ioan al Crucii. Suntem într-adevăr încurajați în acest sens de faptul că amândoi au fost declarați doctori ai Bisericii, însuși Ioan al Crucii fiind desemnat *doctor mysticus,* doctorul mistic. Dacă aceasta este mistica creștină, îi aparține teologia mistică despre care am discutat în această carte, mistica Părinților?

ÎNTUNEREA DIVINĂ ȘI NOAPTEA ÎNTUNECĂ

Aceasta este o întrebare care nu poate fi tratată exhaustiv aici, dar există o problemă pe care o putem pune în centrul discuției noastre. Am văzut

145 x, mai sus.

146 Vezi articolul meu, „Bernard și misticismul afectiv", în Influența *Sf . Bernard,* ed. Sr Benedicta Ward (Fairacres Publications 60, 1976), 1-10.

la unii dintre Părinți doctrina că, pe măsură ce sufletul se apropie de Dumnezeu, este cufundat în Întunericul Divin, unde locuiește Dumnezeu. Aceasta pare să aibă o oarecare asemănare cu doctrina Nopții Întunecate a sufletului, care este centrală pentru teologia mistică a Sfântului Ioan al Crucii. Cât de strâns legate sunt aceste două doctrine: doctrina patristică a Întunericului Divin și doctrina sanjuanistă a Nopții Întunecate a Sufletului? Părerile diferă și diferă foarte mult. Este, însă, un *fapt incontestabil* că tradiția medievală care culminează în Noaptea întunecată a Sfântului Ioan al Crucii a fost fertilizată de scrierile lui Denys Areopagitul și mai ales de *Teologia sa mistică.* Sfântul Ioan însuși îl citează adesea în sprijinul discuției sale. Putem spune, așadar, pur și simplu că tradiția Întunericului Divin pe care o găsim prin Philo, Grigore de Nyssa și culminând cu Denys este absolut *identică* cu Noaptea întunecată a Sf. Ioan?

După cum vom vedea, există probleme cu această viziune. Cu toate acestea, Danielou, în lucrarea sa despre teologia mistică a lui Grigore de Nyssa, *Platonisme et théologie mystique,* îl leagă pe Grigorie de Sfântul Ioan al Crucii fără ezitare. El vorbește despre o noapte a simțurilor și o noapte a spiritului,[147] și găsește un misticism foarte sanjuanist în Grigore - deși el spune că Grigore are mai mult *suavitas lui Bernard* decât Sfântul Ioan.[148] Dar alții sunt mai precauți. H.-C. Puech, într-un articol important, [5] „La tenebre mystique chez le pseudo-Denys", își încheie discuția despre tema întunericului divin în teologia patristică și în special dionisiacă, subliniind patru puncte. În primul rând, „noaptea" despre care se vorbește în Biblie (în relatarea lui Moise și așa mai departe) dă scântei în „noaptea întunecată" mistică. Totuși, în Părinți apare doar ca o temă alegorică care ilustrează un punct dogmatic. Rămâne abstract și teoretic. Norul, Întunericul, Noaptea nu par să corespundă simbolurilor imanente ale experienței mistice; sunt, mai degrabă, motive exterioare și ocazionale, folosite de speculațiile doctrinare dornice să marcheze limitele, sau să fixeze anumite modalități necesare, ale viziunii mistice despre Dumnezeu.

În al doilea rând, spune Puech, limbajul Întunericului Divin are un loc aparte în misticismul monoteist iudeo-creștin. În gândirea păgână, pe de altă parte, întunericul în abordarea cuiva față de Dumnezeu este trecător și are un semn peiorativ . Se datorează numai materiei, trupului, simțurilor,

[147]Vezi, de exemplu, 134. 4 224.
5 *Etudes carmelitaines,* 23, II (1938), 33-53.

cu care sufletul este încurcat. Dar, după Filon și misticii creștini, Întunericul Divin mărturisește radicala disproporție dintre subiectul creat și obiectul transcendent al viziunii sale.

În al treilea rând, *teologia mistică a lui Denys* aparține acestei tradiții patristice. Și în el, cuvintele pentru întuneric precum *gnophos* și *skotos* au importanță teoretică și nu mărturisesc nicio experiență. Lipsește caracterul dramatic și afectiv al Nopții misticilor de mai târziu și nici dragostea puri- cativă nu pare să-i caracterizeze natura fundamentală.

În al patrulea rând, dacă vrem să găsim ceva mai aproape de conținutul concret al Nopții întunecate a Sfântului Ioan, trebuie să ne uităm mai degrabă la experiența lui Origen a alternanței exaltării și uscăciunii în „căsătoria spirituală", sau la Grigore de Nyssa, care, spune Puech, înfățișează căutarea iubitoare și disperată pentru o experiență înființată a Dumnezeului care ia naștere numai cu accent și genuinitate.

În linii mari, deci, punctul lui Puech este că limbajul despre Întunericul Divin în Părinți, și mai ales în Denys, nu este într-adevăr același cu limbajul despre Noaptea Întunecată în misticii de mai târziu, cum ar fi Sfântul Ioan al Crucii; și astfel Noaptea întunecată a Sfântului Ioan nu derivă direct din Denys. Argumentul său principal în favoarea acestei concluzii este contrastul dintre caracterul teoretic al limbajului patristic despre Întunericul Divin și caracterul dramatic, efectiv, al limbajului Sfântului Ioan al Crucii. În acest punct, totuși, trebuie să introducem o interogare și o calificare . Căci acest contrast nu este pur și simplu între limbajul Părinților și Sfântul Ioan al Crucii în Noaptea Întunecată; este un contrast între întregul stil al scrierii patristice și cel al literaturii medievale târzii și renascentiste. Am remarcat deja, în comparație cu Părinții Răsăriteni și Augustin, caracterul obiectiv, teoretic al teologiei mistice răsăritene. Limbajul personal este rar.[149] Dar asta nu înseamnă – evident că nu înseamnă – că nu *au avut* experiențe, doar că nu era modul lor de a vorbi despre ei. După cum am văzut mai sus, adevărul, pentru Părinți în general, se găsea în Scriptură și, prin urmare, teologia lor a luat forma expunerii Scripturii. Un apel la experiență, convingător pentru noi și pentru majoritatea occidentalilor, nu a avut aceeași importanță pentru ei. Diferența care îl face pe Puech să postuleze o diferență între gândirea

[149] Cf. I. Hausherr, 'Les Orientaux connaissent-ils les "nuits" de S. Jean de la Croix', *Hesychasme et prière,* 95: 'Ce qui rend la réponse plus di ffi cile, c'est que la spiritualité orientale repugne profondement aux autobiographies.'

patristică despre Întunericul Divin și Sfântul Ioan din Noaptea Întunecată este, de fapt, o diferență de gen mai generală decât sugerează el. Dacă vrem să judecăm numai pe baza acestui criteriu, trebuie să pronunțăm *non liquet.*

Problema originilor temei Nopții întunecate în sensul Sfântului Ioan este într-adevăr foarte dificilă . Oricare ar fi rădăcinile sale în mistica patristică, ceea ce găsim la Sfântul Ioan al Crucii a fost influențat de o dezvoltare medievală care a oferit un context diferit pentru apofatismul lui Denys. Pentru Denys, după cum am văzut, în extaz sufletul transcende intelectul și în felul acesta îl neagă: dar intelectul este respins doar pentru că *nu mai este* de folos, nu pentru că nu este deloc de folos. Dimpotrivă, stadiul purificării intelectuale poate fi realizat doar prin intermediul intelectului. În timpul Evului Mediu se dezvoltă ideea că organul mistic din suflet nu este deloc intelectual, ci *afectiv : este* în virtutea *principalis a ff ectio,* care este *apex mentis,* vârful minții, că sufletul are contact cu divinul. În contextul unei astfel de tradiții, învățătura *Teologiei mistice a lui Denys* capătă o lumină diferită : insistența că intelectul trebuie depășit este interpretată ca o respingere a intelectului în favoarea voinței sau a simțirii. Așadar, găsim în *Norul necunoașterii,* care este un bun exemplu al influenței lui Denys asupra misticismului medieval, dictonul: „prin dragoste poate fi obținut și ținut, dar prin gândire niciodată".[150] Sfântul Ioan este în contact cu această tradiție[151] și trebuie să fi influențat înțelegerea lui despre Noaptea Întunecată a Sufletului. O parte din aceasta influență poate fi văzută în modul în care o astfel de dezvoltare a misticismului efectiv servește pentru a sublinia contrastul dintre caracterul teoretic al misticismului patristic și caracterul dramatic și afectiv al misticismului occidental de mai târziu, pe care l-am observat deja. Dar întrebarea este într-adevăr, care este semnificația acestei diferențe ? Este pur și simplu o chestiune de stil sau merge mai profund? Merită menționat în acest context că, spre deosebire de multă mistică medievală, Sfântul Ioan nu lucrează cu un contrast între cunoașterea lui Dumnezeu (care nu poate duce la unirea cu El) și iubirea lui Dumnezeu (care poate afecta o astfel de unire): Noaptea întunecată este noaptea întunecată a *credinței* când imaginile și conceptele sunt desprinse din intelect ca parte a

150 Vezi E. von Ivanka, *Plato Christianus,* 309-85.

[s] Vezi *Medieval Mystical Tradition și Sfântul Ioan al Crucii,* de un benedictin din Stanbrook Abbey (Londra, 1954).

pregătirii sale pentru unire.[152]

O modalitate de a pune întrebarea este să luăm punctul central pe care îl face teologia patristică a Întunericului Divin, și anume că acesta este un simbol al distanței radicale dintre sufletul creat și Dumnezeul Necreat și să ne întrebăm cât de mult este acest lucru central pentru teologia Nopții Întunecate a Sfântului Ioan al Crucii. Dacă încercăm să transpunem acest lucru în limbajul misticismului occidental, ar putea fi interpretat ca însemnând că Noaptea Întunecată este experiența sufletească a transcendenței absolute a lui Dumnezeu; cu alte cuvinte, că, în Noaptea Întunecată, sufletul învață să-L cunoască pe Dumnezeul întuneric , iar durerea și suferința acestei învățături se datorează faptului că sufletul, în mod natural finit , este pregătit pentru o experiență care depășește puterile sale naturale.

Asta înseamnă Noaptea Întunecată a Sufletului pentru Sfântul Ioan al Crucii? În *Noaptea întunecată* (Cartea a II-a, capitolul v) Sfântul Ioan explică că „această noapte întunecată este un flux al lui Dumnezeu în suflet, care îl curăță de ignoranțele și imperfecțiunile sale obișnuite, naturale și spirituale, și pe care contemplatorii o numesc contemplație infuzată sau teologie mistică" (II.v.1).[153] Este un flux de lumină divină în suflet, care îl purifică și îl pregătește pentru unirea cu Dumnezeu. Dar, Sf. Ioan al Crucii continuă să se întrebe, de ce se numește *noapte întunecată,* dacă este de fapt prezența iluminatoare și purificatoare a *luminii divine?* El raspunde astfel:

> Ca răspuns la aceasta, există două motive pentru care această înțelepciune divină nu este doar noapte și întuneric pentru suflet, ci și o frământare și un chin. În primul rând, din cauza înălțimii înțelepciunii divine care depășește capacitatea sufletului. În al doilea rând, din cauza josniciei și a impurității sufletului; și din acest motiv este dureros, un ffl ictive și, de asemenea, întunecat pentru suflet. (II.v.2)

Primul motiv corespunde motivului de bază din spatele temei patristice a Întunericului Divin, dar nu și celui de-al doilea . Nu că Părinților le lipsește vreun simț al gravității păcatului, dar nu este implicat în înțelegerea lor asupra Întunericului Divin în care sufletul se află aproape de Dumnezeu. Pentru Grigore de Nyssa, de exemplu, sufletul începe într-

[152] Un punct prezentat de JPH Clark, „The "Cloud of Unknowing", Walter Hilton and St. John of the Cross: A Comparison', *Downside Review* (oct. 1978), 285.

153 Toate citatele din Sfântul Ioan al Crucii sunt preluate din *The Collected Works of St. John of the Cross,* tradus de K. Kavanaugh și O. Rodriguez (Nelson, 1966).

un fel de întuneric, întunericul ignoranței și al păcatului, dar pe măsură ce răspunde lui Dumnezeu, experimentează iluminarea. Intrarea în Întunericul Divin este o etapă ulterioară, dincolo de cea a purificării de păcat.

Aici există clar un contrast între Sfântul Ioan al Crucii și Părinți, dar acest contrast este greșit înțeles dacă spunem pur și simplu că pentru Părinți Întunericul Divin se datorează nădejdii umane , în timp ce pentru Sf. Ioan Noaptea întunecată se datorează nu doar nădejdii umane , ci și păcatului. Căci doctrina Sfântului Ioan al Crucii este mai radicală decât sugerează un astfel de rezumat: nu este că păcatul provoacă Noaptea Întunecată, ci mai degrabă că Noaptea Întunecată dezvăluie păcătoșenia sufletului. În realitate, nu începem căutarea lui Dumnezeu cu un simț autentic al păcatului; destul de des ceea ce luăm drept un sentiment de păcat este doar un sentiment de eșec sau mândrie rănită. Mai degrabă, pe măsură ce ne apropiem de Dumnezeu, începem să ne dăm seama de adâncimea păcătoșeniei noastre. Iar pentru Sfântul Ioan al Crucii ne apropiem de Dumnezeu în a fi chemați să renunțe la căi de rugăciune și devotament care dau satisfacție în sine și, din dragoste pentru Dumnezeu în Sine, să intrăm în noaptea contemplației. Așa că John spune:

> Primul și principalul beneficiu al acestei nopți uscate și întunecate de contemplare este cunoașterea de sine și a propriei mizerii. Pe lângă faptul că toate favorurile pe care Dumnezeu le dă sufletului sunt în mod obișnuit cuprinse în această cunoaștere, aridițățile și golurile facultăților în raport cu abundența experimentată anterior și dificultățile întâlnite în practicarea virtuții, fac sufletul să-și recunoască propria smerenie și mizerie, care nu era evidentă în timpul prosperității sale. *(Noapte întunecată* I.xii.2)

Nici nu este adecvat să spunem despre înțelegerea Părinților asupra Întunericului Divin că este pur și simplu experiența sufletului finit a transcendenței infinite a lui Dumnezeu. Căci la toți Părinții am văzut că ascensiunea mistică este un rezultat al dorinței sufletului de Dumnezeu așa cum este El în Sine. Dragostea pe care sufletul o are pentru Dumnezeu nu poate fi mulțumită cu nimic mai puțin decât Dumnezeu și sufletul trece în Întunericul Divin, deoarece renunță la mângâierea a ceva mai puțin decât Dumnezeu și îl caută numai pe Dumnezeu. Pentru Părinți o dragoste atât de curată este posibilă numai atunci când sufletul a renunțat la păcat și s-a eliberat de atracția păcatului pentru a se devota numai lui

Dumnezeu. Este o *iubire purificată care intră în Întunericul Divin, în* timp ce pentru Sfântul Ioan al Crucii este în Noaptea Întunecată în care sufletul experimentează iubirea *purificatoare* : acesta este atunci contrastul dintre Sfântul Ioan al Crucii și Părinți?

Poate că este, dar dacă da, ceea ce avem aici este, mi se pare, o diferență de perspectivă mai degrabă decât ceva mai fundamental. Este contrastul pe care l-am remarcat deja între abordarea mai introspectivă, experienţială a Sfântului Ioan şi caracterul obiectiv, teoretic al teologiei patristice. Sfântul Ioan al Crucii discută despre experiența sufletului în căutarea lui Dumnezeu în dragoste; Sfântul Grigorie de Nyssa, de exemplu, discută despre ceea ce este implicat, la nivel „obiectiv", teologic, în căutarea iubitoare a sufletului către Dumnezeu. Este doar o iubire purificată care îl poate atinge pe Dumnezeu – deci Grigore; numai prin purificare , sufletul iubitor este pregătit pentru unirea cu Dumnezeu – deci Sfântul Ioan al Crucii. Este o diferență de perspectivă și, odată ce această diferență este acordată, nu este greu să găsiți accentul caracteristic fiecăruia în celălalt. Astfel, Grigorie știe că, cu cât sufletul se apropie de Dumnezeu, cu atât este mai conștient de păcătoșenie și de necesitatea purificării (deși nu se oprește asupra ei):

> Chiar și după acea dezbrăcare completă a ei încă mai găsește ceva de îndepărtat. Așa este și cu ascensiunea noastră către Dumnezeu: fiecare treaptă pe care o atingem dezvăluie întotdeauna ceva greoi care cântărește sufletul. Astfel, în comparație cu puritatea ei nou-găsită, tocmai acea dezbrăcare a tunicii ei devine acum un fel de haină pe care cei care o găsesc trebuie să-l scoată din nou.
>
> *(Com. asupra Cântecului* XII: 1029)

Și continuă să explice acest lucru în termeni de „bătaie și rănire" a miresei despre care se vorbește în Cântarea Cântărilor. Pentru Sfântul Ioan, cea mai mare suferință pe care o trăiește sufletul în Noapte este chiar înainte de a se uni cu Dumnezeu și, în explicația sa despre aceasta, el pare să se oprească asupra experienței sufletului a unui gol intolerabil – un gol trăit pentru că acum a fost complet purificat și este gata să experimenteze nepătrunsarea infinită a lui Dumnezeu. Sfântul Ioan vorbește despre „cavernele adânci ale sentimentelor" din suflet și spune:

> Este un lucru uimitor că cel mai mic dintre aceste bunuri este suficient pentru a greva aceste facultăți, capabile de bunuri finite , încât nu le pot primi în bunuri finite până când nu sunt complet goale, după cum vom vedea. Cu toate acestea, când aceste caverne sunt goale și pure [și anume, când sufletul este într-o detașare

completă], setea, foamea și dorința sentimentului spiritual sunt intolerabile. Deoarece au cavități adânci, suferă profund , pentru că hrana care le lipsește, care, după cum spun eu este Dumnezeu, este și profundă.

(Flacăra vie a iubirii, Strofa III.18)

Aceasta este experiența întunericului și a *golului iubirii purificate* . În Noaptea Întunecată, sufletul este purificat și pregătit pentru unirea cu Dumnezeu, iar natura fundamentală a acestei Nopți este poate cel mai clar dezvăluită atunci când scopul ei este pe punctul de a fi atins - subiectul *Flăcării Vie.*

Este, totuși, cazul că mulți scriitori ortodocși răsăriteni găsesc în Sfântul Ioan al Crucii ceva cu totul străin de propria lor tradiție – care pentru ei este o tradiție care se întinde până la cea a Părinților. S-ar putea, deci, să atingem aici o zonă în care există un contrast fundamental între căile Estului și Vestului. Așa că Vladimir Lossky scrie că „atât atitudinea eroică a marilor sfinți ai creștinătății occidentale, pradă durerii unei despărțiri tragice de Dumnezeu, cât și noaptea întunecată a sufletului considerată ca o cale, ca o necesitate spirituală, sunt necunoscute în spiritualitatea Bisericii Răsăritene”. [11] Într-o serie de articole, acum publicate ca carte,[154] [155] Doamna Myrrha Lot-Borodine găsește aproape același contrast între spiritualitatea orientală și cea occidentală pe care îl indică Lossky. Este un contrast între un devotament pasionat și chinuit față de suferințele omenirii sacre a Domnului nostru din Occident și o devotament mai austeră și senină față de Victorul regal din Orientul bizantin.[156] — contrastul dintre Hristos crucificat din *Retabul de la Isenheim* al lui Matthias Grünewald și figurile dintr-o icoană de Andrei Rublyov.

Orientul bizantin (și rusesc) continuă tradiția Părinților; dar în Occident, Biserica a început să se îndepărteze de această tradiție odată cu Augustin și, odată cu el, doamna Lot-Borodine găsește începuturile unei noi tradiții ghidate de experiența personală emoționantă.[157]

Reacția creștinului occidental la acest lucru este probabil să găsească

154 *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Londra, 1957), 226; deși cf. observațiile sale modificatoare, 227 n.

155 *La Déi fi tion de l'homme* (Paris, 1970).

156 Ibid. 61-6.

157 29, 49 f. 15 86 și urm .; cf. Lossky, op. cit., 197 urm . 16 *La Déi fi cation,* 87.

un astfel de limbaj destul de surprinzător și deloc convingător. În *Urcușul Muntelui Carmel,* Sfântul Ioan consacră un capitol (II.7) Căii Crucii, dar este greu de găsit aici devotamentul chinuit despre care vorbește doamna Lot-Borodine. Cu toate acestea, există un fel de contrast aici, chiar dacă nu este pe deplin prezent la un anumit individ: contrastul dintre Griinewald și Rublyov pare tipic, indicând un contrast între (pentru a folosi propriile ei cuvinte) „tout l'inepuisable trésor de la sensibilite pathetique" din Occident și un „frisson sacre" bizantin.

Pentru doamna Lot-Borodine, punctul teologic fundamental în discuție între aceste două tradiții este problema sinergismului. Ideea că în fiecare punct sufletul lucrează împreună cu Dumnezeu este pentru ea de bază pentru teologia mistică a Bisericii de Răsărit.[158] și stă în contrast marcat cu doctrina occidentală, augustiniană a harului, conform căreia sufletul nu lucrează *cu* Dumnezeu, ci pur și simplu răspunde la acțiunea lui prevenitivă. Un astfel de sinergism este optimist în sensul că nu există nicio îndoială că Dumnezeu va sprijini eforturile sufletului și, prin urmare, trebuie pus în contrast atât cu „fatalismul steril" al gnosticismului, cât și cu „suferința angoasă a Sfântului Augustin, care a lăsat o amprentă de neșters asupra întregii Europe creștine"? [6] Este acest contrast între sinergism și o doctrină augustiniană a harului pe care doamna Lot-Borodine îl discerne în spatele respingerii de către Est a doctrinei deosebit de occidentale a Imaculatei Concepții a Maicii Domnului? [7] mai degrabă decât modul în care această doctrină pare să presupună o noțiune augustiniană de păcat moștenit, originar. Pentru ea, Imaculata Zămislire exprimă ideea că răspunsul Mariei la Dumnezeu s-a datorat doar pregătirii ei în har; este o respingere totală a posibilității de sinergie și astfel incompatibilă cu teologia ortodoxă răsăriteană.

Un contrast între sinergism și o doctrină radicală a harului: acesta este ceea ce doamna Lot-Borodine vede în centrul contrastului dintre teologia orientală și cea occidentală. Și, în termeni generali, un astfel de contrast poate fi permis; în teologia occidentală și în special în teologia protestantă, „sinergismul " poartă adesea tentă de „pelagianism" sau, cel puțin, de „semi-pelagianism". Dar are asta ceva de-a face cu contrastul dintre misticismul Nopții Întunecate a Sfântului Ioan al Crucii și teologia mistică răsăriteană, așa cum sugerează Lossky când evidențiază ideea Nopții Întunecate ca simbol al diferenței radicale dintre Est și Vest? Poate

17 Vezi introducerea lui Daniélou la cartea lui Lot-Borodine, 15.

că așa a fost, pentru că în centrul înțelegerii de către Sfântul Ioan a Nopții Întunecate este ideea că aici sufletul este purificat astfel încât să fie capabil de un răspuns pur la Dumnezeu. Sfântul Ioan al Crucii pune mare accent pe învățarea sufletului de a fi pasiv, oricum pe măsură ce Noaptea Întunecată se adâncește, o pasivitate, desigur, care este rodul unui mare V ort , dar totuși o pasivitate care dă impresia că sufletul nu lucrează atât cu Dumnezeu (sin-ergismul), cât devine pur transparent pentru El.[159] [160] Într-un pasaj, Sfântul Ioan expune această noțiune a pasivității sufletului prin analogia unui artist care pictează un portret, analogie pe care am găsit-o deja folosită de mai multe ori în tradiția patristică:

> Dacă o persoană ar dori să facă el însuși ceva cu facultățile sale interioare, ar împiedica și ar pierde bunurile pe care Dumnezeu le-a gravat în sufletul său prin acea pace și lenevie. Dacă un model pentru o pictură sau retușarea unui portret s-ar mișca din dorința de a face ceva, artistul ar fi incapabil să termine , iar opera sa ar fi perturbată. În mod similar, orice operațiune , o afecțiune sau reclamă pe care un suflet și-ar dori atunci când dorește să rămână în pace interioară și lenevie, ar provoca distragere și neliniște și ar face să simtă uscăciune și golicitate senzorială. *(Noapte întunecată* Ix5)

Pentru Macarius **i** [9] scopul analogiei portretistului este ca sufletul să fie *atent* ; pentru Sfântul Ioan este ca sufletul să fie *liniştit. Așa că poate că este* justificat să vedem contrastul dintre sinergismul oriental și o doctrină occidentală a răspunsului pur la har, elaborată în doctrina Sfântului Ioan despre Noaptea Întunecată .

Cu toate acestea, mi s-ar părea că este o diferență de accent. Căci nu există un contrast fundamental între ideea de a răspunde la Dumnezeu și ideea de a lucra cu Dumnezeu. Într-adevăr, ar exista un asemenea contrast dacă Dumnezeu mi-ar fi exterior, dacă Dumnezeu nu ar fi Cel care m-a creat și mă ține în ființă, dacă Dumnezeu nu ar fi *interior intimo meo.* Dar, răspunzând lui Dumnezeu, „în slujba căruia este libertatea desăvârșită", găsesc adevărata libertate și devin astfel un co-lucrător *(synergos)* cu Dumnezeu. Este un paradox pe care îl prinde Sfântul Pavel când spune:

159 Lossky vede în ideea părților *pasive* ale Nopții Întunecate ceva destul de străin lui Denys și restului tradiției patristice *(In the Image and Likeness of God* (1974), 38), dar aceasta mi se pare a fi o simplificare excesivă , vezi mai sus 168 f.

160 Vezi mai sus, 117 și cf. Folosirea de către Diadochus a aceleiași analogii, 126 mai sus.

„Lucrește-ți propria mântuire cu frică și cutremur”. Căci Dumnezeu este Cel care lucrează în voi atât voința, cât și facerea din bunăvoința Lui”: aici sunt unite ideile efortului nostru , harul lui Dumnezeu și faptul că roadele eforturilor noastre în ascultare sunt lucrarea lui Dumnezeu, atât la nivelul faptei, cât și la nivelul mai profund al voinței inspiratoare. Iată un adevărat sinergism care nu poate fi opus ideii de răspuns.

Totuși, poate exista o diferență de *stil* , în funcție de faptul că cineva este influențat de predarea despre sinergism sau răspuns ca chei pentru interpretarea experienței mistice, iar aceste stiluri diferite evidențiază diferite zone ale experienței mistice. Dacă Estul și Vestul prezintă stiluri diferite în modul în care explică aceeași experiență a angajării sufletului cu Dumnezeu, aceasta este doar o dovadă a unei tensiuni în cadrul unei unități mai profunde și sugerează că Estul și Vestul au multe de învățat unul de la celălalt aici.

Viața mistică și corpul mistic

ÎN APROAPE orice discuție despre misticismul creștin, se pune întrebarea cu privire la unicitatea sa: care este relația dintre misticismul creștin și alte forme de misticism? Evelyn Underhill a vorbit despre „dragostea pasională a Absolutului... care transcende limbajul dogmatic în care este îmbrăcat și devine aplicabilă misticilor din orice rasă și crez”: [1.] în miezul său, tot misticismul este unul. O astfel de opinie este foarte răspândită, atât de mult, încât R. Zaehner a remarcat că devenise o platitudine să spui că tot misticismul este „în esență unul și același”,[161] [162] o localitate pe care a continuat să pună la îndoială. În contextul unei discuții despre teologia mistică patristică, problema este efectiv restrânsă la cea a influenței asupra misticismului patristic a tradiției platonice, care este fundamental mistică, mai ales în forma în care Părinții l-au întâlnit. Aceasta este o problemă pe care am abordat-o în introducerea noastră.

PLATONISM ȘI MISTICISM

Problema nu este atât de mult dacă teologia mistică a Părinților a fost influențată de platonism, pentru că în mod clar a fost influențată. „Când Părinții își „gândesc” misticismul, ei platonizează”,[163] Pe bună dreptate spune Pere Festugiere. Problema iese la suprafață în următoarea sa propoziție:

161 *Misticism* (Londra, 1940), 86.

162 *Misticism — Sacred and Profane* (Oxford, 1957), x.

[163] *Contemplarea,* 5.

„Nu există nimic original în edi fi ce". Pentru el misticismul Părinților este platonism pur.

Acuzația că tensiunea mistică din creștinism este străină de creștinism este o acuzație făcută frecvent. Poate cea mai elaborată și cu siguranță cea mai fluențială prezentare a acestui caz este cea a lui Anders Nygren în cartea sa, *Agape and Eros.* [164]Pentru Nygren, misticismul este o incursiune a motivului *eros* în creștinism, unde este destul de străin, deoarece creștinismul se bazează doar pe motivul *agape* :

> Gândul la viziunea mistică a lui Dumnezeu, de exemplu, care este una dintre trăsăturile cele mai proeminente ale religiei Eros, a fost întotdeauna capabilă să se atașeze textului „Fericiți cei curați cu inima, căci ei vor vedea pe Dumnezeu", fără să fie luată în seamă ruptura profundă dintre viziunea mistică și eshatologică a lui Dumnezeu, despre care numai textul vorbește despre părtășia desăvârșită cu Dumnezeu.[165]

Teoria lui Nygren este prea elaborată și prea detaliată pentru a fi discutată aici.[166] Va fi mai pro fi tabel să discutăm cazul foarte asemănător al lui Festugiere, care este legat mai specific de misticismul Părinților. Acest lucru poate fi găsit în trei articole scurte publicate împreună în volumul, *L'Enfant d'Agrigente.*[167]

În primele două dintre aceste articole, Pere Festugiere consemnează impresia sa asupra contrastului total dintre idealurile religioase ale religiilor elenistice și ale creștinismului;[168] și ca una dintre cele mai mari autorități vii ale religiei elenistice, o astfel de opinie nu trebuie lăsată ușor deoparte. Religiile elenistice sunt preocupate de a-L vedea pe Dumnezeu și de a înțelege misterele; Creștinismul este pur și simplu preocupat de a-l urma pe Isus, iar singura taină este iubirea, *agape.* În al treilea articol, „Ascese et Contemplation", Festugiere aplică acest lucru misticismului Părinților. Spre deosebire de spiritualitatea cu adevărat creștină a evangheliștilor și apostolilor, Ignatie, Irineu, martirii, toți marii ctitori

[164]Tradus de PS Watson (Londra, 1957).

[165]228 f.

166 Există discuții despre teza lui Nygren în MC D'Arcy, *The Mind and Heart of Love* (Londra, 1945) *passim* și John Burnaby, *Amor Dei* (Londra, 1938), cap. 1. „Rușinea anti-misticului", 3-21.

167 Paris, 1950. Brie fl y discutat de V. Lossky în *The Vision of God* (Londra, 1963), 39.

168 110-26 și 127-33.

monahali, eroii Apophthegmata , Vasile,

9 141. 10 142.

Ioan Gură de Aur, Ieronim, Cassian și Benedict, el găsește o altă tradiție a ceea ce el numește „spiritualitate filozofică". „Originea acestei mișcări este destul de clară: este școala alexandrină, Clement și Origen. Iar verigile din lanț pot fi ușor de deslușit: în Răsărit toți sunt profesorii contemplației, Evagrie, Grigorie de Nyssa, Diadoh din Fotice, Pseudo-Denys; iar în Occident, Augustin și (în măsura în care îl urmează pe Augustin) Grigore cel Mare.' [9] Această tradiție de „spiritualitate filozofică" nu este neapărat anti-creștină, dar este în esență independentă de creștinism. Își trădează independența prin faptul că este o formă de misticism: „a fi perfect înseamnă a contempla și adică a-L vedea pe Dumnezeu într-o viziune imediată"; [10] este intelectualist sau supra-intelectualist: cu alte cuvinte, în contemplare *(theoria)* mintea (nous) este unită cu Dumnezeu, sau iese din ea însăși în extaz pentru a găsi unirea cu Dumnezeu; și , în cele din urmă, prezintă ca ideal o formă de viață care este exclusiv contemplativă și nu are loc pentru acțiune, chiar dacă acea acțiune este inspirată din iubire. Ceea ce înseamnă aceasta este afirmația că spiritualitatea filozofică a acestor Părinți este pur și simplu o variantă a misticismului platonician — „nu există nimic original în edi fi ce" — și, în plus, defectul fundamental al unei astfel de spiritualități mistice este că natura pur contemplativă a acestui misticism exclude iubirea creștină sau *agape.* Este acesta de fapt cazul?

În primul rând, să ne reamintim cum arată misticismul platonic. Omul, se spune, trăiește într-o lume trecătoare a fenomenelor sensibile și a conjecturilor sau a opiniilor, bazate pe ea. Dar sufletul său aparține unei lumi mai înalte, mai adevărate, care este eternă și imuabilă. Pentru a-și recâștiga rudenia cu acea lume, sufletul trebuie să se curețe de această lume; trebuie să caute să moară pentru această lume, să trăiască acum viața pe care speră că o va duce după moarte. Această purificare are două laturi: morală și intelectuală. Purificarea morală va reda sufletului transcendența asupra corpului; corpul va înceta să-și tulbure eforturile după contemplare . Purificarea intelectuală , sau dialectica, antrenează sufletul în gândirea abstractă; înțărcă sufletul de dependența de lumea simțurilor și îl obișnuiește cu lumea mai austeră, dar și mai reală pentru că eternă, a Formelor sau Ideilor. Când sufletul s-a purificat suficient , poate – brusc și fără avertisment – să ajungă la contemplarea, *theoria,* a celei mai înalte Forme, Frumosul sau Binele, după care a tânjit. În acest act gratuit de *teorie,* întreaga lume a realității ultime este văzută ca un întreg

unic, iar sensul chiar și al realității sensibile devine clar. Acest act ultim brusc al *teoriei* este trăit ca un extaz: sufletul pare să se transcende pe sine, să fie răpit din sine. În același timp, acest extaz este un fel de *întoarcere acasă.* Sufletul devine ceea ce este cu adevărat în eul său cel mai profund; înrudirea sa cu realitatea supremă devine ceva experimentat. În Plotin găsim toate acestea cu două rafinamente : ascensiunea sufletului este văzută mai mult ca retragere în sine decât ca ascensiune; și în al doilea rând, natura realității ultime – Unul – este dincolo de Forme, în loc să fie doar echivoc, așa cum este în Ideea binelui a lui Platon, și este mai clar definită . Acest extaz final pentru Plotin transcende cu adevărat *teoria* : este contact sau prezență sau extaz, inexprimabil și ineficient .

Acum, destul de clar, ceea ce am găsit în misticismul patristic este foarte asemănător cu acesta. Chiar și dialectica intelectuală își găsește un loc:

> Vom înțelege metoda purificării prin confesiune și metoda vizionară prin analiză, ajungând la inteligența primară prin analiză, începând de la principiile ei de bază. Îi luăm corpului calitățile naturale, eliminând dimensiunea înălțimii, apoi pe cea a lățimii și apoi pe cea a lungimii. Punctul care rămâne este o unitate, parcă, având poziție; dacă luăm tot ce se ocupă de trupuri și de lucrurile numite necorporale și ne aruncăm în măreția lui Hristos și, astfel, înaintăm în nemăsurat prin sfințenie, am putea ajunge la concepția Celui Atotputernic, nu știind ce este El, ci ce nu este. (Clement din Alexandria, *Stromateis* V.11.71)

Și mai sunt și alte exemple.

Dar, deși putem vedea misticismul patristic luându-și indemnul din misticismul platonician atunci când încearcă să obțină o expresie intelectuală – și acest lucru nu este deloc surprinzător – mi se pare că în mai multe puncte acest fundal intelectual este modificat . Să luăm în considerare trei puncte: în primul rând, conceptul de Dumnezeu; în al doilea rând, ideea relației sufletului cu Dumnezeu; și în al treilea rând, înțelegerea virtuților morale.

În primul rând, conceptul de Dumnezeu. În Platon însuși nu există deloc un concept clar și fără echivoc despre Dumnezeu. Culmea căutării sufletului,

Ideea Binelui și a Frumosului, este cu siguranță cea mai înaltă și cea mai ultimă ființă și dă formă și sens oricărui rest. Dar dacă cineva poate numi acest lucru Dumnezeu este incert. Căci, a-l numi Dumnezeu înseamnă a sugera că este un fel de ființă personală, chiar dacă supra-personală; și nu este clar că Binele lui Platon este acesta. Cu Plotin îl putem privi mai evident pe Unul ca pe Dumnezeu – deși el nu folosește în mod caracteristic *theos* of the One. Chiar și așa, trebuie să recunoaștem că pentru Plotin Unul transcende orice categorii personale; este inconștient chiar și de ea însăși, darămite de orice în afara lui. Este obiectul căutării sufletului; dar nu este implicat activ în această căutare.

Acum este adevărat că impasibilitatea lui Dumnezeu este o premisă importantă în teologia Părinților. Dar, chiar și așa, în teologia lor mistică aflăm că, deși impasibilitatea lui Dumnezeu nu este neagă în mod explicit, Părinții se simt obligați să folosească limbajul personal al lui Dumnezeu care se confruntă rău cu acesta. Pentru platoniști, Dumnezeu este un - principiu ultim impersonal (sau suprapersonal); căci Părinții Dumnezeu este o Persoană. Nu este o experiență de ultimitate de care sunt preocupați, ci o experiență a lui Dumnezeu. Dumnezeu nu este inconștient de căutarea sufletului pentru El, ci este implicat activ în numele sufletului în căutarea ei. Conceptul de har, deși este prezent într-un sens în misticismul platonician și neoplatonist, este mult mai viu în misticismul patristic. În misticismul platonician nu este altceva decât credința fermă că experiența mistică nu este ceva ce sufletul poate realiza, ci ceva care vine asupra ei.[169] În mistica creștină harul este darul lui Dumnezeu pentru sufletul comuniunii cu Sine, fără de care nici măcar căutarea sufletului după Dumnezeu nu ar fi posibilă.

Măsura în care conceptul de Dumnezeu este nemăsurat lărgit și o înțelegere creștină creștină a harului introdusă poate fi văzută – destul de paradoxal – în cei doi Părinți despre care am discutat care sunt cei mai datori neoplatonismului: Augustin și Denys. Relatarea lui Augustin despre descoperirea lui Dumnezeu în Cartea a X-a a *Confesiunilor* începe într-un mod foarte platonic. Dumnezeu este frumusețea supremă, veșnică: Tîrziu te-am iubit, o, Frumusețe atât de veche și atât de nouă; tarziu te-am iubit! Căci iată Tu ai fost înlăuntrul meu, iar eu afară; și Te-am căutat afară și în frumusețea mea am căzut peste acele lucruri minunate pe care le-ai făcut. Tu ai

169 Festugière subliniază inadecvarea noțiunii de har în mistica platoniciană (op. cit. 131 f.), dar el nu întreabă până unde această înțelegere a harului este deținută de Părinți.

fost cu mine, iar eu nu am fost cu Tine. Am fost ferit de Tine prin acele lucruri, dar dacă nu ar fi fost în Tine, nu ar fi fost deloc...

Toate acestea ar putea fi paralele în Plotin, dar nu și continuarea:

Tu mi-ai strigat și mi-ai strigat surditatea, și mi-ai trimis razele Tale și ai strălucit asupra mea și ai alungat orbirea mea; mi-ai suflat mireasmă și mi-ai tras suflarea și acum tânjesc după Tine;

Acesta nu este cel al lui Plotin, inconștient de sine și de căutarea sufletului pentru sine. Când Augustin Îl găsește pe Dumnezeu, îl găsește pe Cel care îl caută cel mai urgent și numai datorită inițiativei lui Dumnezeu a putut să- L găsească . În mod similar, în Denys Areopagitul avem ideea extazului *lui Dumnezeu* :

Trebuie să îndrăznim să adăugăm acest lucru ca fiind nu mai puțin adevărat că Însuși Izvorul tuturor lucrurilor, în dragostea Sa minunată și bună pentru toate, prin excesul bunătății Sale iubitoare, este purtat în afara Lui, în grija Sa providențială pentru tot ce este, atât de fermecat este El în bunătate și iubire și dor. Îndepărtat din poziția Sa mai presus de toate și dincolo de toate, El coboară pentru a fi în toate conform unei puteri extatice și transcendente care este totuși inseparabilă de Sine. *(Numele divine* IV.13: 712AB)

În mod clar, Denys vrea să păstreze ideea de seninătate și impasibilitate a lui Dumnezeu, și astfel ideea de extaz al lui Dumnezeu este paradoxală; cu toate acestea, el trebuie să o facă . Dragostea extatică a sufletului pentru Dumnezeu este răspunsul ei la iubirea lui Dumnezeu pentru sine. Dorința de a afirma un har cu adevărat personal în Dumnezeu este cea care îi conduce pe Părinți să califice conceptul platonician al divinului.

Acest lucru poate, și într-adevăr trebuie, să fie pus mai puternic. Accentul Părinților asupra harului în misticismul lor este derivat din experiența lor a iubirii lui Hristos *întrupat* . Căci misticismul platonician este despre retragerea și ascensiunea sufletului; pentru creștin este vorba despre răspunsul sufletului la coborârea și condescendența lui Dumnezeu în Întrupare. Harul nu este doar conștientizarea sufletului că experimentează ceva dincolo de propriile puteri, ci dragostea lui Dumnezeu pentru om este cea care stă la baza însăși posibilitatea de a răspunde omului în dragoste.

Găsim în mod similar că înțelegerea relației sufletului cu Dumnezeu este modificată și regândită. Pentru Platon sufletul era divin, era înrudit cu tărâmul divin al Formelor, aparținea acolo. Ascensiunea sufletului a

fost un proces de a deveni ceea ce a fost cu adevărat, de a-și realiza divinitatea înnăscută. Deci a fost considerată divinizare, asimilare cu Dumnezeu. Un astfel de limbaj îl găsim la Părinți și este foarte important pentru ei. În Origen am văzut că există o adevărată rudenie între *Logos* și suflet și ambele sunt eterne. Dar tocmai acest aspect al origenismului este atât de inacceptabil pentru majoritatea succesorilor săi (Evagrius fiind o excepție notabilă). De la Atanasie încoace, există necesitatea elaborării consecințelor noțiunii creștine de *creatio ex nihilo.* Cu Athanasius, acest lucru duce la o tendință anti-mistică. Dar apoi, în diferite moduri , urmează încercări de a gândi printr-un misticism care nu încalcă această percepție fundamentală creștină a relației dintre Dumnezeul Creator și creaturile sale. Cu Grigore de Nyssa și Denys duc la tema Întunericului Divin — o temă fără paralel în platonism. Deci, departe de a înghiți necritic Părinții premisa platoniciană a rudeniei sufletului cu divinul, ei au, dimpotrivă, o percepție clară a străinătății sale fundamentale față de înțelegerea creștină a relației făpturii cu Dumnezeu. Și aceasta îi conduce la o originalitate reală într-un misticism care rămâne fidel atât experienței, cât și doctrinei radicale a *creatio ex nihilo.* Platoniștii vorbeau despre „a deveni asemenea lui Dumnezeu cât se poate", dar pentru ei calificarea „ atât cât este posibil" se referea la limitarea impusă de locuirea sufletului într-un trup. La creștini, este o calificare radicală care indică modul fundamental de divinizare creat, propriu umanității.

În al treilea rând, există înțelegerea virtuților morale. Pentru platoniști virtuțile morale sunt modalitățile prin care sufletul controlează corpul pentru a fi cât mai liber de el. Ele sunt în esență puri W catori. Iar această idee este întărită și subliniată la Plotin, care face o distincție între virtuțile civice și puri- cative – numai acestea din urmă fiind de semnificație pentru căutarea mistică a sufletului. Dar în teologia creștină virtuțile morale sunt roadele Duhului, dovezile locuirii lui Hristos în sufletul creștinului. Pentru platonician, virtuțile văzute ca purificatoare au o semnificație pur negativă : ele afectează moral separarea sufletului și a trupului, care va fi produsă în final de moarte. Dar pentru creștin, văzute ca roade ale Duhului, dovadă a lui Hristos care locuiește, virtuțile sunt pozitive: sunt acelea în virtutea căreia sufletul devine divinizat. Ei au încă semnificație purificatoare pentru Părinți — căci, a cultiva virtuțile înseamnă a extirpa viciile corespunzătoare — dar sunt mai mult. Deci Grigore de Nyssa o spune astfel:

Este imposibil ca Cuvântul viu să fie prezent în noi – mă refer la acel Soț curat, invizibil, care unește sufletul cu Sine prin sfințenie și neputință nestricăcioasă – decât dacă prin mortificarea trupurilor noastre pe pământ nu rupem vălul cărnii și , în acest fel, deschidem ușa Cuvântului pentru ca El să vină și să locuiască în suflet. *(Com. despre Cântecul* XII:1016 C)

Părinții folosesc încă cu ușurință limbajul platonician, dar acesta este transfigurat de contextul în care îl folosesc. Așadar, cel puțin în aceste trei moduri, misticismul patristic transformă misticismul platonician în timp ce își găsește limbajul și formele convenabile de utilizat.

Celălalt punct – și mai fundamental – al lui Festugiere împotriva spiritualității filosofice pe care o detectează la unii dintre Părinți este că aceasta duce la o formă pur contemplativă a vieții creștine care nu are loc de acțiune chiar dacă este inspirată de iubire. El insistă din nou și din nou că există ceva fundamental necreștin în înțelegerea agapei *care* o vede pur și simplu ca pe un mijloc pentru un scop. Iată că are dreptate, dar această critică nu se menține atunci când virtuțile morale nu mai sunt văzute pur și simplu ca mijloace de purificare a sufletului, astfel încât să poată reprezenta un model, ci ca roade ale lui Hristos care locuiește în interior; căci fructele nu sunt mijloace, ci scopuri. Problema este că Festugiere simplifică prea mult religia creștină, văzând-o ca doar o imitație morală a lui Hristos, canonizând astfel un fel de creștinism care are puțin sprijin în Noul Testament. Participarea, nu imitația morală, stă în centrul Noului Testament. Și în spatele simplificării excesive a lui Festugiere există, se bănuiește, o presupunere care se opune prea ușor contemplativului și activului și vede *agapa creștină* ca fiind activă în esență.

Așa cum teologia și spiritualitatea nu trebuie separate și nu sunt în Părinți, nici contemplarea și acțiunea nu trebuie separate. Tratatul lui Grigore de Nyssa despre Rugăciunea Domnului oferă un bun exemplu al modului în care cei contemplativi și cei activi sunt uniți în Părinți; pentru *că* rugăciunea este contemplativă, curge în acte de dragoste. Pentru Grigorie rugăciunea „este intimitate cu Dumnezeu și contemplare a invizibilului. Ne satisface dorințele și ne face egali cu îngerii.[170] [171] O astfel de rugăciune, totuși, implică nu doar actele de iubire ale individului, ci o conștientizare a relației rugăciunii cu dimensiunile sociale ale *agapei*

170 *Rugăciunea Domnului,* Predica I: 1124 B (Graef translation, 24).

171 Ibid., Predica IV:1173 BC (Graef translation, 67), comentând cererea: „Dă-ne astăzi pâinea noastră cea de toate zilele”.

creştine :

Tu eşti stăpânul rugăciunii tale dacă abundenţa nu vine din proprietatea altuia şi nu este rezultatul lacrimilor altuia; dacă nimeni nu-i este foame sau necăjit pentru că eşti pe deplin mulţumit W ed. Căci pâinea lui Dumnezeu este mai presus de toate rodul dreptăţii, spicul boabei păcii, curat şi fără nici un amestec de sămânţă de neghină. [n]

Realizarea dimensiunii sociale a iubirii creştine izvorăşte, pentru Grigore, din experienţa societăţii îngerilor, dar şi — ca şi pentru toţi creştinii — din ceva mai mult.

Împărtăşania sfinţilor

Tocmai aici, pe măsură ce percepem că contemplaţia şi acţiunea sunt ţinute împreună în iubirea creştină, începem să discernem ce este cu adevărat distinctiv în misticismul creştin, ceea ce o deosebeşte de misticismul platonic şi, într-adevăr, de orice misticism necreştin. Căci iubirea creştină este iubirea lui Hristos care ne uneşte cu El şi prin El unii cu alţii. Şi astfel teologia creştină, şi în special teologia mistică creştină, este eclesială; este rodul participării la misterul lui Hristos, care este nedespărţit de misterul Bisericii.

În cadrul tradiţiei platonice, misticul este un individ sau, în cel mai bun caz, membru al unei elite intelectuale; Întreaga afacere a purificării morale, şi mai ales intelectuale, este ceva ce trebuie urmat de un grup mic, cultivat, cu mijloace suficiente pentru a oferi timpul liber pentru a se dedica. Când Augustin s-a retras la Cassiciacum, acesta a fost genul de întreprindere în care sa angajat; dar este de remarcat că a fost o etapă prin care a trecut rapid. Pentru creştin, viaţa mistică este înflorirea vieţii de botez, iar botezul este încorporarea în Trupul lui Hristos, Biserica sa. Contrastul este, deci, între viziunea finală a *Eneadelor*, care vede, parcă, „ zborul singurului către Singur", şi viziunea finală a Bibliei: „După aceasta am văzut, şi iată, o mulţime mare, pe care nimeni nu a putut-o număra..." (Apocalipsa 7:9). Căutarea lui Dumnezeu de către misticul creştin are loc în interiorul Bisericii şi nu are nicio semnificaţie în afara Bisericii. Astfel, autorul Epistolei către Evrei, după ce i-a lăudat pe cei care s-au angajat în căutarea lui Dumnezeu, conchide: „Şi toţi aceştia, după ce au obţinut un

raport bun prin credință, n-au primit făgăduința; Dumnezeu ne-a dat ceva mai bun, ca ei fără noi să nu fie desăvârșiți" (Evr. 11:39 s.).

Când am discutat despre interpretarea lui Origen despre Cântarea Cântărilor ca relație a sufletului cu Dumnezeu, ne-am gândit la aceasta ca fiind interpretarea mai mistică în comparație cu cea eclesiologică găsită la Hippolit. Dar există, în mod clar, o interpretare mistică în eclesiologic, și nici una nu poate fi separată de cealaltă, pentru că relația dintre mireasă și Mire este atât singulară, cât și corporativă, în măsura în care fiecare suflet individual botezat în Trupul lui Hristos *este* întreaga Biserică, rămânând în același timp unic personal. În teologia recentă nimeni, poate, nu a văzut acest lucru mai clar decât Hans Urs von Balthasar. Simbolul miresei și al Mirelui — iubirea care provoacă iubire — se află în centrul acestei teologii; dar este un simbol atât al sufletului care acceptă iubirea lui Dumnezeu, cât și al Bisericii — în unitate indisolubilă. „Deci este clar", spune el,

> că cel care primește Cuvântul nu poate fi niciodată cititorul, cercetătorul sau cel care se roagă, izolat. „Cheia cunoașterii" (Luca 11:52) este predată de cel care poartă cheile (Apoc. 1:18) și deschizătorul peceților (Apoc. 5:5) celui care simbolizează Biserica (Mt. 16:19). Și tocmai în încorporarea sa în Biserica în Duhul individului își găsește sensul ca individ, pentru că am văzut că Biserica în miezul ei ascuns este un individ - „anima *mea",* „spiritus *meus",* „beatam *me dicant omnes" (Luca 1:47 șis.) – și, prin urmare, este* justificarea universală pentru individ (dar niciodată decizia sa de credință și iubire izolate).[172]

Coerența reciprocă a misticului și eclesiologic este, într-adevăr, o trăsătură izbitoare a teologiei mistice a multora dintre Părinți, deși este o colorare omniprezentă mai degrabă decât o temă specifică . Am notat acest lucru cu Origen, pentru care Cântarea Cântărilor este cântarea sufletului unit cu Dumnezeu, dar și cântarea Bisericii. Căci Cântarea Cântărilor este văzută ca al șaptelea și cea mai înaltă dintre cântările Vechiului Testament, primul dintre ele fiind Cântarea lui Moise, cântat după trecerea Mării Roșii, care simbolizează botezul, încorporarea în Biserică, Trupul lui Hristos. Am văzut această coerență în Denys Areopagitul în încercarea noastră de a corela teologia sa mistică și doctrina sa despre ierarhii. Este, totuși, poate cel mai dezvoltat în Grigore de Nyssa. În cele două tratate principale ale sale despre viața mistică avem ceea ce pare la prima vedere a fi o singură figură care se înalță la Dumnezeu – Moise, în *Viața lui Moise*

[172] *Herrlichkeit: eine theologische Asthetik* , III 2 (Einsiedeln, 1969), 93.

și mireasa, în *Comentariul Cântării Cântărilor.* Dar, dacă ne uităm mai atent, vedem că Moise nu este singuratic, el urcă pe munte în numele poporului lui Dumnezeu și într-adevăr în *Viața lui Grigorie* este mereu înconjurat de poporul său. Nici mireasa nu este singură în căutarea Preaiubitului, ci însoțită de o ceată de fecioare. Danielou comentează:

> Astfel, ascensiunea sufletului nu este niciodată prezentată ca o ascensiune solitară. Sufletul urcă înconjurat de o suită de alte suflete care sunt atașate de ea. Harurile sfințirii pe care le primește nu le primește pentru ea însăși, ci pentru a-i sfinți pe ceilalți. Harurile mistice au un scop apostolic. Toate sunt într-un fel haruri carismatice. Acestui aspect apostolic al vieții mistice îi corespunde invers aspectul mistic al vieții apostolice. Prin aceasta vreau să spun că sufletul devine o sursă de har pentru alții prin atingerea sfințeniei personale. Astfel, sfințirea , departe de a o despărți de ceilalți, este, dimpotrivă, cea care îi permite să le slujească. Imaginea pe care ne-o dă Grigorie este aceea a unui suflet îndreptat în întregime către Dumnezeu, care nu-i atrage pe alții la sine decât de dragul lui.[173]

Este o temă constantă cu misticii Bisericii. Am putea indica Sf. Ioan al Crucii, care spune despre harul unirii contemplative cu Dumnezeu că „un pic din această iubire curată este mai prețioasă pentru Dumnezeu și suflet și mai benefică Bisericii , deși pare că cineva nu face nimic, decât toate acele alte lucrări puse laolaltă" (*Canticul spiritual,* Strofa 29, para. 2); sau Sfintei Tereza de Lisieux cu convingerea că vocația contemplativă este cea mai rodnică dintre toate *apostolatele.* Dar am putea, de asemenea, și mai fundamental să-l arătăm pe apostolul Pavel, în care găsim o mistică pe deplin bisericească și o asceză care este intrinsecă vieții mistice și în întregime de dragul Trupului: „Acum mă bucur de suferințele mele pentru voi și în trupul meu desăvârșesc ceea ce îi lipsește pe Hristos , din pricina trupului său . este, Biserica" (Col. 1:24).

Sfântul Pavel a fost unul care fusese răpit până în al treilea cer și a auzit cuvinte de nespus (II Cor. 12:1-10); el era unul care putea spune: „Eu trăiesc, și totuși nu eu, ci Hristos trăiește în mine" (Gal. 2:20). El a fost, după cum spune Sfântul Denys, un „adevărat iubitor, răpit din sine în Dumnezeu, trăind nu propria sa viață, ci acea viață atât de mult dorită, viața iubitului" (DNIV. 13:712 A). Dar această unire cu Hristos este cu Cel al cărui Trup este Biserica. Suferințele lui îl unesc cu Hristos – „purtând mereu în trup moartea Domnului Isus, pentru ca și viața lui Isus să se arate în trupul nostru" (II Cor. 4:10) – dar toate acestea sunt „de

173 *Platonisme et théologie mystique,* 310; și vezi întreaga secțiune, 309-14.

dragul Trupului Său, adică al Bisericii". „Deci moartea lucrează în noi, dar viața în voi" (II Cor. 4:12). Astfel, atunci când Augustin dorește un exemplu al iubirii apostolului Pavel, ceva care „aprinde focul în inimile noastre", acesta este 2 Corinteni 6 pe care îl citează – un pasaj care descrie versurile apostolice ale lui Pavel :

În toate, aprobându-ne pe noi înșine ca slujitori ai lui Dumnezeu, în multă răbdare, în frângeri , în nevoi, în necazuri, în lovituri, în închisori, în tumult, în osteneli, în vegheri, în posturi; prin curăție, prin cunoaștere, prin îndelungă răbdare , prin bunătate, prin Duhul Sfânt, prin dragoste neprefăcută, prin cuvântul adevărului, prin puterea lui Dumnezeu, prin armura dreptății la dreapta și la stânga, prin cinste și dezonoare, prin vești rele și bune; ca niște înșelători și totuși adevărate; ca necunoscut și totuși bine cunoscut; ca pe moarte și, iată, trăim; ca pedepsit, și nu ucis; ca întristat, dar mereu bucuros; ca săraci, totuși îmbogățindu-i pe mulți; ca neavând nimic și totuși stăpânind toate lucrurile.

Este o relatare a suferințelor lui Pavel de dragul Bisericii care „trezește în noi... o iubire mai arzătoare. Pentru ca, cu cât ne arde mai puternic dragostea pentru Dumnezeu, cu atât mai sigură și neînnoră este viziunea noastră despre El", așa cum spune Augustin (De *Trin.* VIII.ix.13).

Filosofia greacă a lăsat moștenire Bisericii ideea că există două vieți, cea activă și cea contemplativă, și că viața contemplativă este superioară.[174] La Platon aceste două vieți erau ținute împreună în noțiunea de oraș-stat, și numai pentru unii, o elită intelectuală, iar pentru ei succesiv, astfel încât viața de contemplare , odată realizată, a fost ruptă de vrăji de activitate de dragul orașului-stat. La Aristotel aceste două vieți sunt distincte, iar viața contemplativă prezentată ca ideal. Această temă este importantă în Părinți și adesea simbolizată de contrastul dintre Maria și Marta – un contrast scos la început, se pare, de Origen și repetat de atunci. Există o tensiune între Maria, cea contemplativă , care Îl caută pe Dumnezeu pentru Sine, și Marta, cea activă care este „încărcată de multă slujire" în a răspunde nevoilor celor din jur. Dar poate că această ecuație a agitației Martei cu viața activă a fost înșelătoare – dacă este utilă pentru a convinge să se roage. Căci adevărata viață activă este la fel de mult o chemare a lui Dumnezeu către cele mai înalte de care omul este capabil, ca și viața contemplativă. Și astfel Augustin, care a înțeles ambele vieți

174 Vezi discuția acestui subiect în C. Butler, *Western Mysticism,* (Londra, 1922), 195-293.

și, într-adevăr, le-a trăit pe amândouă din plin în propria sa persoană, a putut scrie sublim în ultima dintre omiliile sale despre Evanghelia Sfântului Ioan despre acești stâlpi gemeni din inima Bisericii:

Două vieți, așadar, propovăduite și încredințate ei de Dumnezeu, știe Biserica: despre care, una este în credință, cealaltă în vedenie; unul în timpul ședерii , celălalt în veșnicia rămânerii; unul în travaliu, celălalt în odihnă; unul pe drum, celălalt în casa lui; unul în lucrarea acțiunii, celălalt în răsplata contemplației; unul se declină de la rău și face bine, celălalt nu are rău de la care să se abată și are un mare bine de care să se bucure; unul se luptă cu dușmanul, celălalt domnește fără dușman; unul este curajos în lucrurile adverse, celălalt nu simte nimic advers; unul înfrânează poftele trupești, celălalt este complet abandonat deliciilor spirituale; unul este îngrijorat cu grija de a obține victoria, celălalt în pacea victoriei este lipsit de grijă; unul în ispite este ajutat, celălalt fără ispite se bucură de Ajutorul însuși; unul ajută pe cei nevoiași, celălalt este acolo unde nu găsește pe nimeni nevoiaș; unul iartă păcatele altora pentru ca ale lui să fie iertate, celălalt nici nu ia făcut nimic care să aibă nevoie să ierte, nici nu face nimic din ceea ce trebuie să ceară pentru a fi iertat; cineva este biciuit de rele ca să nu fie ridicat în ea lucruri bune, celălalt cu atâta plinătate de har este eliberat de orice rău, încât, fără nicio ispită de mândrie, se lipește de Binele Suprem; unul distinge între bine și rău, celălalt vede lucrurile care sunt numai bune: de aceea unul este bun, dar încă nenorocit, celălalt mai bun și binecuvântat. Prima este semnificată de apostolul Petru, cea din urmă de Ioan. Primul se desfășoară în întregime aici până la sfârșitul acestei lumi și acolo își găsește un sfârșit; cel din urmă este amânat, pentru a fi desăvârșit după sfârșitul acestei lumi, dar în lumea viitoare nu are sfârșit... Să *mă urmeze acțiunea desăvârșită,* informată de exemplul Patimilor mele: dar contemplația care a început, *să rămână până voi veni,* să fie desăvârșită când voi veni. (CXXIV.5)

Postfață (2006)

CARTEA PE care ați terminat-o (sau pur și simplu ați omis) și-a început viața în urmă cu aproape treizeci de ani, iar această a doua ediție a unei cărți care, spre surprinderea mea, a rămas tipărită de atunci, a fost doar ușor revizuită din greșeli pe care ar fi trebuit să le remarc atunci (cum arată prefața celei de-a doua ediții). Nu am mai încercat nicio revizuire ulterioară, deoarece, după cum am precizat din nou în noua prefață, orice încercare serioasă de o astfel de revizuire ar avea ca rezultat o carte cu totul diferită. Nu doar că aș putea adăuga acum un alt capitol (de exemplu, despre Clement din Alexandria, așa cum a sugerat Guy Stroumsa în recenzia sa asupra cărții originale din *Numen).* Nici nu este că acum aș putea trata unele dintre subiecte foarte diferit – poate mai ales capitolele despre „Contribuția monahală" sau „Negația Areopagitului". Schimbarea mea de perspectivă asupra „Divinului Denys" poate fi adunată din cartea mea *Denys the Areopagite,* publicată în 1989. Despre Evagrios, deși nu poate exista nicio îndoială cu privire la datoria lui față de Origen, aș fi mult mai puțin pregătit acum să accept identificarea lui Guillaumont a origenismului evagrian cu cel condamnat la Sinodul al șaselea. toate utile pentru a considera Omiliile Macarian drept mesalie. Mai degrabă, dacă m-aș porni într-un astfel de studiu al misticismului patristic acum, abordarea mea ar fi în unele privințe fundamental diferită. Pe cât de simplu am putut, ceea ce am făcut când am scris această carte la sfârșitul anilor 1970 a fost să mă uit înapoi la Părinți pentru „rădăcinile misticismului creștin" (pentru a folosi titlul englezesc al minunatei inițieri a lui Olivier Clement în teologia și spiritualitatea patristică). Noțiunea de misticism creștin am luat-o în mare măsură de bună. Acum, găsesc că Părinții ridică probleme cu privire la ceea ce se înțelege cu adevărat prin „misticism", ca să nu mai vorbim de „misticism creștin".

Nu eram deloc inconștient de astfel de probleme când m-am angajat în carte. Folosind limbajul „misticului", eram conștient că folosesc un termen greu de definit, dar m-am mulțumit să vorbesc despre „căutarea și experiența imediată cu Dumnezeu" și am spus că „misticul nu se mulțumește să cunoască *despre* Dumnezeu, el tânjește după unirea cu Dumnezeu". [1] Dar aceasta nu era o definiție și într-adevăr a pus întrebarea vorbind despre „mistic" – un individ. De asemenea, am căutat refugiu în dictonul lui Festugiere că „atunci când Părinții își „gândesc" misticismul, ei platonizează"; deci cartea mea ar putea fi și a fost,[175]

175 Vezi mai sus, p. xiii-xiv.

interpretat ca un studiu al influenței platonice în gândirea patristică.[176] Această precauție față de noțiunea de mistic a fost, cred, unul dintre motivele pentru care am vorbit mai degrabă de „tradiția mistică creștină", decât de „misticismul creștin". Cel puțin, presupun că m-am gândit, tradiția mistică creștină, așa cum apare în Evul Mediu, este un fapt și s-ar putea explora în mod legitim originile ei, deși, așa cum mi-a subliniat atunci prietenul meu, David Nichols, poate că nu ar trebui să ne preocupe originile, ci mai degrabă consecințele. Totuși, cu cât am citit și m-am gândit mai mult la fenomenul „misticismului", cu atât m-am convins mai mult că grupul de idei asociat cu misticismul nu este deloc o chestiune de „fapte", ci mai degrabă strategii de gândire și interpretare cu o agendă reală, deși nu întotdeauna focalizată. Mai mult decât atât, cu cât am citit mai mult Părinții, cu atât noțiunea de „mistic" a ajuns să fie pusă sub semnul întrebării – nu în sensul în care mă simt înclinat acum să resping misticismul (ca în gluma lui Newman despre misticismul care începe în ceață și se termină în schismă), ci mai degrabă că am început să realizez că dimensiunea mistică este mult mai serioasă decât misticismul nostru. În cele din urmă, o recuperare a noțiunii patristice de mistic presupune o reconfigurare a ceea ce implică angajamentul de a ne transforma prin harul lui Dumnezeu: adică transfigurați sau reconstituiți după chipul lui Dumnezeu — în limbajul Părinților, „îndumnezeiți". După cum a arătat cartea mea originală, pentru Părinți, această transformare a implicat cu siguranță o reconstituire a ființelor umane individuale, dar nu este o căutare individuală, ci mai degrabă o redescoperire a umanității noastre în Hristos - dimensiunile eclesiale și sacramentale fac *parte* din misticul, nu trebuie să fie pus în contrast cu acesta. „Misticismul", în acest sens, nu este ezoteric, ci exemplar, nu un fel de fugă de la trup, ci profund încorporat (ca să nu spun: întruchipat), nu despre „experiențe" speciale ale lui Dumnezeu, ci despre o deschidere radicală a noastră către Dumnezeu.

Acum mi se pare evident că cuvântul „misticism" are un trecut, are o istorie: nu este deloc inocent, iar folosirea lui nu poate fi separată de o mulțime de preocupări religioase *care au o istorie* și o istorie care cere să fie înțeleasă. O ilustrare a neliniștii mele față de noțiunea de „misticism" este modul în care acesta a devenit un termen cheie în ceea ce s-ar putea numi un „ecumenism al spiritului", o idee exprimată fără ambiguitate într-o remarcă a marelui student al religiei comparate, regretatul profesor Richard Zaehner. La începutul primului capitol al cărții sale, *Misticismul hindus și musulman,* remarcă el, „comparația între scrierile mistice ale religiilor destul de divergente sunt cel puțin comparații între

176 Surprinzător și generos, de Michael Ramsey, în cartea *sa Be Still and Know* (London: Collins/Fount Paperbacks, 1982), 126 (care mi-a confundat în mod măgulitor - numele de familie cu cel al marelui președinte al Magdalen College, Oxford: Martin J. Routh!).

asemănător și asemănător".[177] Remarci asemănătoare au putut fi găsite în scrierile multor studenți ai misticismului, mai ales din prima jumătate a secolului XX, dar am ales să-l citez pe Zaehner, tocmai pentru că este binecunoscut pentru opoziția sa față de ideea că mistica este nucleul comun al tuturor religiilor, că este, ca să citez definiția pe care el însuși îi plăcea să o citeze (nu-mi amintesc constant și nu-l amintesc pe cine: fenomen invariabil al dorului universal al spiritului uman de comuniunea personală cu Dumnezeu". Zaehner a argumentat cu putere împotriva unei astfel de definiții egale a misticismului , în special în faimosul său *Misticism Sacred and Profane,* făcând distincția între misticismul teistic și monist și deosebindu-i pe amândouă de misticismul naturii.[178] Cu toate acestea, așa cum arată citatul din *mistica hindusă și musulmană* , el încă credea că, în timp ce o comparație între ceea ce el numea „ortodoxiile" diferitelor religii era plină de probleme de definiție, în cazul scrierilor mistice am putea fi încrezători că aici comparăm la fel. Ideile proprii ale lui Zaehner despre misticism au provocat o dezbatere uriașă, iar propria sa clasificare a diferitelor forme de misticism a fost supusă multor critici: s-a afirmat adesea că această clasificare s-a bazat pe principiile credinței creștine a lui Zaehner, critică pe care a respins-o, nu în ultimul rând atunci când a ajuns să includă în misticismul teistic B.haagavad.[179] Cu toate acestea, bănuiesc că această critică are o oarecare substanță, deși cu siguranță nu a fost vorba despre introducerea *conștientă de către Zaehner* în cercetarea sa academică vreo presupunere creștină.[180]

Întrebările pe care le-a ridicat Zaehner cu privire la semnificația misticismului, precum și aparenta lui încredere că misticismul era într-un anumit sens simplu un fenomen universal, mi se pare că se referă la studiul „misticismului" creștin însuși. Într-adevăr, problema poate fi elucidată dintr-un studiu al tradiției creștine în sine – ceva pe care mă simt mai calificat să discut decât chestiunea generală a naturii misticismului. Pur și simplu din perspectiva istoriei tradiției creștine, noțiunea de „misticism" pare a fi neclară, nu doar din motivele obișnuite de a încerca să înțelegem la ce anume se referă acest termen - de cel puțin două secole, aproape orice discuție despre misticism a deplâns dificultatea definiției precise, cu excepția unei vechi tradiții romano-catolice, unde este identificată cu „logastică ", ca fiind distinctă de „logastică" teologie", o utilizare mult mai puțin răspândită în

177 R. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (1960; citat din Schocken paperback, New York, 1969), 2.

178 Vezi R. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane* (Oxford: Clarendon Press, 1957).

179 Vezi introducerea în ediția proprie a lui Zaehner a Bhagavad Gita (Oxford: Clarendon Press, 1969).

180 Pentru un anumit sens al dezbaterii, a se vedea, în special, cele trei colecții editate de Steven Katz, *Mysticism and Philosophical Analysis* (London: Sheldon Press, 1978), *Mysticism and Religious Traditions* (New York: Oxford University Press, 1983) și *Mysticism and Language* (New York: Oxford University Press, 1992).

zilele noastre. Pentru mine, dificultatea cu privire la semnificația termenului „misticism" este istorică: sunt îngrijorat de felul în care termenul a apărut în tradiția creștină, astfel încât acum este încărcat de semnificații care îi afectează utilizarea actuală, nu în ultimul rând pentru că această istorie și aceste semnificații sunt adesea necunoscute celor care folosesc termenul - și încărcate cu semnificații, nu pur și simplu într-un anumit sens lexical și cu pretenții specifice de autoritate, ci făcute într-un anumit sens lexical și cu pretenții specifice. contexte, afirmații care nu scapă pur și simplu atunci când vremurile și contextele se retrag din memoria conștientă. Puteți spune că atribui cuvintelor un fel de viață proprie și ar trebui să fiu de acord că într-o oarecare măsură sunt.

Preocuparea mea față de această întrebare a naturii și numelui misticismului a apărut inițial din interesul meu pentru ceea ce m-am trezit numind misticismul – sau „tradiția mistică" – a primilor părinți creștini. Am folosit termenul, pentru început, pentru că toți ceilalți au făcut-o. S-ar putea spune că una dintre trăsăturile renașterii învățării patristice în perioada *entre deux guerres* a fost că savanții s-au trezit atunci atrași de Părinți, pentru că odată cu ei dogma și spiritualitatea (un alt cuvânt necăjit!) păreau să aparțină împreună, iar termenul de „teologie mistică" a fost folosit pentru a desemna acel punct de convergență.[181] Așa că au fost publicate lucrări, chiar în anii războiului, cu titluri precum *Platonisme et théologie mystique* (mai târziu marea lucrare a lui Car dinal Danielou despre Sfântul Grigorie de Nyssa) și *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient* (marea lucrare a teologului emigrat ortodox rus Vladimir Lossky).[182] Mi s-a părut firesc atunci să folosesc termeni precum „mistic", „misticism" în relație cu Părinții, așa că am inclus termenul „tradiție mistică" în titlul cărții mele. Dar m-am trezit cu două probleme. În primul rând, ce a însemnat cu adevărat „misticismul" în acest context? A fost – este încă – o problemă aprinsă dezbătută: s-a vărsat multă cerneală dacă, de exemplu, Augustin din Hippo a fost „cu adevărat" un mistic.[183] Dar această problemă duce la o a doua problemă: căci, deși termenul „misticism" nu se găsește în Părinți, ceea ce nu ajută pe cineva să se răspundă ce ar fi însemnat

181 De asemenea, merită remarcat faptul că savanții catolici și ortodocși s-au trezit implicați într-o căutare comună în apelul lor către Părinți, spre deosebire de interesul anterior față de Părinții din Occident, care aveau în general un avantaj polemic - protestanții invocându-i pe Părinți împotriva Romei, iar catolicii arătând că este pur și simplu ceea ce este catolic în budism. Părinții. Pentru convergența catolico-ortodoxă prin preocuparea lor comună față de Părinți și teologia mistică, vezi introducerea lui Jean Daniélou la Myrrha Lot-Borodine, *La Déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs* (Bibliothèque œcuménique 9, Paris: Editions du Cerf, 9-1870).

[s] Publicat inițial în 1944; tradusă ca *The Mystical Theology of the East Church* (vezi Bibliografie, p. 215).

183 Vezi de exemplu E. Hendrikx OESA, *Augustins Verhaltnis zur Mystik: Eine patristische Untersuchung* (Cassiciacum I, Wurzburg: Rita-Verlag u.- Druckerei: 1936), și lucrările citate în bibliografia de la capitolul VII. Augustin.

„misticismul" pentru ei, adjectivul din care derivă misticismul – *mystikos* – este de fapt destul de comun. Cineva este tentat să spună că „misticismul" în Părinți este ceea ce se referă *mystikos* : și că ispitei nu a fost întotdeauna rezistată, deși înseamnă că riscăm să citim înapoi ideile din primele secole care nu au loc acolo. Și asta cred că s-a întâmplat. Dar dacă este cazul – și nu este greu de arăt că este – că cuvântul relativ modern „misticism" are un trecut care include utilizarea adjectivului *mystikos,* atunci ar putea merita să urmărim acel trecut, pentru a vedea ce lumină aruncă asupra dezvoltării termenului „misticism" și, în special, ce anume sunt ascunse de agendele ascunse ale acestui termen.

O investigație istorică a termenului *mystikos* se găsește într-un articol fundamental al regretatului Pere Louis Bouyer numit (în engleză) "'Misticism": an Essay on the History of a Word".[184] [185] În acest eseu, Bouyer a demonstrat fără prea multe dificultăți că cuvântul *mystikos* este folosit în greaca patristică în trei moduri diferite. Prima modalitate, și cea mai comună, folosește cuvântul pentru a desemna sensul „mistic" al scripturilor; a doua cale este în contextul liturghiei, unde, din secolul al IV-lea, cuvântul „mistic" este frecvent folosit pentru a desemna textele și ceremoniile liturgice și, într-adevăr, obiectele de mobilier liturgic; al treilea sens este cel mai puțin obișnuit și se referă la viața creștină. Dar ce înseamnă cuvântul în aceste diverse contexte? Cuvântul însuși provine din religiile misterelor elenistice: rădăcina cuvântului este my- care pare a fi o rădăcină onomatopeică sugerând — prin păstrarea buzelor împreună — tăcerea, un secret păstrat. Substantivul *mysterion* înseamnă, cel mai simplu, un „secret", deci adjectivul *mystikos* sugerează ceva secret sau ascuns; cel care îi inițiază pe alții într-un secret este un *mistagogo,* cel care a inițiat un *mister,* procesul de inițiere *mistagogie.* Există, cu siguranță, o creștere a utilizării unei astfel de terminologii în secolul al IV-lea, când, pentru a preveni dizolvarea credinței creștine de afluxul celor pe jumătate convertiți, Biserica pare să fi sporit în mod deliberat aspectul înfricoșător al liturghiei creștine, nu în ultimul rând a liturghiei inițierii creștine. [n] Dar Bouyer a susținut că asemănarea cu religiile misterelor elenistice este superficială, iar contextul real al acestei limbi destul de diferit. În centrul ei se află înțelegerea lui Hristos ca *mister divin:* o idee centrală pentru epistolele Apostolului Pavel. Acest secret este un secret care a fost spus; dar, în ciuda acestui fapt, rămâne un secret, pentru că ceea ce a fost declarat nu poate fi înțeles pur și simplu, deoarece este secretul *lui Dumnezeu* și Dumnezeu este dincolo de orice înțelegere umană. Secretul Evangheliei este sensul ascuns al Scripturilor: pentru creștini, întregul ceea ce au ajuns să numească „Vechiul

184 Publicat în traducere engleză în A. Ple *et al., Mystery and Mysticism* (Londra: Blackfriars Publications, 1956); publicat inițial în *La Vie Spirituelle* (supliment, 1952); ulterior extins într-o carte *Mysterion: Du mysterea la mystique* (Paris: OEIL, 1986).

185 Vezi EJ Yarnold SJ, *The Awe-Inspiring Rites of Initiation* (Slough: St Paul's Publications, 1971).

Testament" își găsește adevăratul sens în Hristos. Planul lui Dumnezeu pentru omenire despre care Scripturile dau mărturie este clarificat în Întrupare. Și acesta este contextul cel mai obișnuit, după cum am văzut, pentru folosirea cuvântului *mystikos:* se referă așadar la sensul ascuns al Scripturilor, la adevăratul sens care este revelat în Hristos, un sens care rămâne misterios, căci nu este un mesaj simplu, ci viața în Hristos care este nesfârșită în implicațiile ei. Creștinii, totuși, participă la viața în Hristos în mod preeminent prin sacramente - *mysteria* în greacă - și cuvântul *mystikos* este folosit așadar în relație cu sacramentele ca mod de a desemna realitatea ascunsă, întâlnită și împărtășită prin sacramente. Utilizarea finală a cuvântului *mystikos* se referă la realitatea ascunsă a vieții creștinilor botezați: o realitate care este, așa cum a spus Sfântul Pavel, „ascunsă cu Hristos în Dumnezeu" (Col. 3:3). Dacă „misticismul" Părinților este la care se referă aceste diverse întrebuințări ale *mystikos-ului ,* atunci este foarte diferit de ceea ce numim misticism în zilele noastre: nu se referă la vreun grup de elită, sau la practică de elită, în cadrul creștinismului, se referă pur și simplu la realitatea trăită a creștinismului însuși. Nu este ceva separat de instituțiile creștinismului: este sensul pe care îl consacră aceste instituții. Nu este ceva distinct de dogmele creștinismului, căci sensul „mistic" al Scripturii, în acest sens, este de multe ori destul de exact astfel de dogme, care sunt sensul ascuns al Scripturilor. „Mistic" și „sacramental", din această perspectivă, sunt interschimbabile: ceea ce nu este deloc surprinzător, deoarece *sacramentum* este cuvântul latin folosit pentru a traduce *mysterion* .

Scopul lui Bouyer, în articolul la care mă bazez, a fost în primul rând să respingă ideea unei legături intrinsece între religiile misterelor elenistice și sacramentele creștine: o asociere pe care savanții protestanți ai școlii *religiosgeschichtlich* și, de asemenea, marele liturgiolog benedictin, Dom Odo Casel, a cărui abordare (în) acea scenă a considerat, în orice caz, greșit această scenă.[186] Acest lucru l-a determinat să tragă concluzia că studiul său asupra noțiunii patristice de mistic a arătat că „adevăratul misticism" era eclesial, nu individualist. Pericolul cu acest mod de a spune este că utilizarea modernă a termenului misticism nu este deloc contestată; este susținută, chiar dacă este botezată. Dar există mai mult în istoria termenului de misticism și asta, sugerez, indică o concluzie mai radicală.

Următoarea figură crucială din povestea trecutului misticismului este Dionisie Areopagitul: prin care mă refer la cel care a scris sub numele de convertitul atenian al Sfântului Paul. Nu este nimic surprinzător la o astfel de afirmație; căci la sfârșitul Evului Mediu, când practic toți oamenii de știință văd o înflorire a misticismului , Dionysios și scrierile sale erau extrem de populare, disponibile în

186 Vezi Odo Casel, *The Mystery of Christian Worship și alte scrieri* (Londra: Darton, Longman și Todd, 1962).

diferitele limbi populare și citate la nesfârșit. Scrierile corpusului dionisiac, aproape toată lumea este de acord în zilele noastre, aparțin începutului secolului al VI-lea și manifestă o receptare uluitoare a termenilor și categoriilor neoplatonismului atenian târziu, care era în mod deschis păgân. Din această cauză Dionysios a fost adesea interpretat, mai ales în secolul trecut, ca și cum ar fi un neoplatonist păgân, și privit ca o fraudă, nu doar în sensul că a scris sub pseudonim, ci mai profund ca un lup păgân îmbrăcat ca o oaie creștină. Valul savantului se întoarce și acum există savanți care îl interpretează pe Dionysios într-un mod mai simpatic cu ceea ce se consideră a fi scopul său inițial. Aceasta dezvăluie un gânditor care s-a apucat de cadrul neoplatonismului târziu, dar pentru a exprima idei de inspirație fundamental creștină. Totuși, nu multe dintre acestea sunt relevante pentru tema noastră. Dacă căutăm „misticul" în corpus dionisiac, ceea ce găsim este ceva profund tradițional: *mystikos* și cuvintele înrudite sunt într-adevăr preferate cu Dionysios, dar se potrivesc perfect în contextul pe care l-am subliniat deja. Și acesta este un context de simbolism biblic și liturgic (pentru a împrumuta titlul uneia dintre cele mai importante cărți recente despre Dionysios):[187] [188] sensul „mistic" este la care se referă aceste simboluri biblice și liturgice. Una dintre lucrările lui Dionysios se numește *Teologie mistică.* Dacă această expresie îi aparține lui Dionysios și s-ar putea să nu (titlurile tratatelor se datorează editorului său), ar trebui să fim precauți înainte de a presupune că înseamnă ce înseamnă „teologie mistică" la sfârșitul Evului Mediu, adică o experiență infuzată a lui Dumnezeu însuși: vocabularul în care ascensiunea lui Moise este descrisă în capitolul 1: alte capitole se ocupă de dialectica teologiei apofatice și katafatice) este, așa cum a subliniat Paul Rorem, extras din liturghie și, poate, are în vedere realitatea dezvăluită de acțiunile liturgice ale celebratorului episcopal al liturghiei? [4] Dionisie este preocupat de ordinea cosmică dezvăluită de revelația biblică și celebrată în liturghia creștină.

Dar orice a însemnat Dionysios în secolul al VI-lea și a continuat să însemne pentru lumea bizantină, el a suferit o modificare ciudată când a ajuns să fie cunoscut în Occidentul latin. Povestea primirii lui Dionysios în Occident este complexă și încă deloc înțeleasă pe deplin, dar a fost marcată de multe neînțelegeri și a făcut progrese lente și opritoare.[189] Dar în traducere – și într-o cultură latină din ce în ce mai îndepărtată de lumea bizantină de est, căreia îi aparținea Dionysios însuși – Dionysios și-a asumat un alt aspect. Din nou ne putem menține la cuvântul

187 P. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionisiac Corpus* (Studies and Texts 71, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984).

188 P. Rorem, „Moise ca paradigmă pentru spiritualitatea liturgică a lui Pseudo - Dionysius", în *Studia Patristica* 18/2 (1989), 275-9.

189 Vezi Ysabel de Andia (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en orient et en occident* (Collection des Etudes Augustiennes, Série Antiquité 151, Paris: Institut d'Etudes Augustiniennes, 1997).

mystikos, a cărui istorie o urmărim. Am văzut că în greaca Părinților înseamnă „ascuns" sau „secret", și este legat etimologic de cuvântul *mysterion,* care se referă atât la Evanghelia Cuvântului întrupat, cât și la sacramente. Biblia și sacramentul se potrivesc. Dar în latină lucrurile încep să se destrame: *mysterion* fie este tradus *sacramentum,* mai ales când se referă la sacramente sau la acțiuni sacramentale (nu a existat noțiune de șapte sacramente până în secolul al XII-lea), fie transliterat ca *mysterium.* Se remarcă adesea – chiar prin Evul Mediu – că *mysterium* înseamnă *sacramentum* , dar ceea ce era evident în greacă ajunge să fie dedus în latină. *Mystikos* este invariabil tradus *mysticus* , dar asocierea sa cu sacramentalul este ascunsă. Așadar, o colecție de asocieri evidente în greacă devine ceva care în cel mai bun caz este dedus în latină și uneori pierdut cu totul. *Mysterium* și *mysticus* încep să-și dezvolte o viață proprie.

Încă două elemente în primirea lui Dionysios intră acum în joc. În primul rând, ceea ce mulți savanți percep acum a fi punctul central al scrierilor lui Dionysios — liturghia — este ascuns în latină, deoarece liturgia pe care Dionysios o explorează și o expune — liturgia lumii bizantine de est — devine din ce în ce mai ciudată ca urmare a evoluțiilor liturgice divergente din creștinătatea răsăriteană și occidentală, între secolul al VI-lea și secolul al XVI-lea. În consecință, doar fragmente din expunerea sacramentelor de către Dionysios rămân de înțeles, echilibrul corpusului dionisiac este deplasat, iar liturgicul încetează să mai fie centrul de greutate al corpusului. Pe scurt, în timp ce în înțelegerea tradițională a lui Dionysios, care se găsește încă în Occident până în secolul al XII-lea, cele două lucrări despre ierarhii — *Ierarhia Cerească* și *Ierarhia Ecleziastică* — formează centrul de greutate, la care se raportează celelalte lucrări ale lui Dionisio, din secolul al XIII-lea, cele două lucrări ale ierarhiei în fundal, iar centrul de greutate devine fie *Numele Divine,* interpretate ca un tratat logic despre predicarea divină – deci Scolasticii – sau *Teologia Mistică* – ca și în cazul mișcării „mistice" în mare parte vernaculare în creștere.[190] Dar, în al doilea rând, citirea lui Dionysios în latină în secolul al XII-lea înseamnă a-l citi pe Dionysios pe un fundal cultural foarte diferit: în loc să se încadreze aproape perfect în teologia greacă la începutul secolului al VI-lea (într-o asemenea măsură încât oamenii de știință sunt împărțiți cu privire la atitudinea lui față de Definiția Calcedoniană), Dionysios este citit cu presupoziții din redispozițiile lui Augustin din 2012.

Viziunea puternică a lui Augustin, de asemenea neoplatonică ca inspirație (cel puțin parțial), se concentrează mai mult pe drama sufletului individual decât pe structurile unei societăți liturgice. În special, în loc ca noțiunea de ierarhie (termen

190 Ceva care apare, poate nu în întregime intenționat, în eseul lung al lui Simon Tugwell, „Albert and the Dionysian Tradition", parte a introducerii la *Albert and Thomas: Selected Writings* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1988), 39-95 (note: pp. 116-29).

inventat de Dionisie însuși, se pare) să îndeplinească un rol în primul rând cosmic și comunal - ierarhia modelând comunitatea structurată a Bisericii și concentrând întreaga realitate liturgică a Bisericii pe scopul îndumnezeirii cosmice - în loc de aceasta, ierarhia vine să servească viziunii mai sufletești a lui Augustin. „Spiritul nostru este făcut ierarhic" *(efficitur spiritus noster hierarchicus)* - expresia este cea a lui Bonaventura[191] [192]— iar dimensiunea cosmică a lui Dionysios (niciodată pierdută în Răsărit, unde liturghia și clădirea bisericii în care se oficia liturghia au continuat să fie interpretate în termeni de cosmos) s-a retras în plan secund și a fost uitată. Acești doi factori permit „misticului" să-și piardă ancorarea în biblic și liturgic, la fel ca în cazul lui Dionisie și al Părinților, și îi oferă un alt context: cel al individului.

Un exemplu remarcabil al schimbării în registrul termenului „mistic" a fost explorat cu mulți ani în urmă de marele teolog iezuit, Henri de Lubac, în cartea sa, *Corpus Mysticum.*™ El a arătat că, în cursul secolului al XII-lea în Occident, sensul expresiei „corp mistic al lui Hristos", *corpus mysticum a se Christi* a suferit modificări. Până acum se referise la elementele euharistice, pâinea sfințită a Euharistiei. Recunoaștem acest lucru ca un exemplu de utilizare patristică a termenului *mystikos* pe care l-am subliniat deja. Dar în cursul secolului al XII-lea ea și-a pierdut această semnificație și a ajuns să se refere la Biserică, nu la Biserică în aspectul ei instituțional, ci la Biserica, care cuprinde cer și pământ (și până acum – suntem în secolul al XII-lea – și purgatoriu), formată din toți aleșii. Ceea ce fusese numit trupul mistic al lui Hristos – pâinea consacră a Euharistiei – era acum „adevăratul trup al lui Hristos", *verum corpus Christi.* Acest lucru este în mod clar asociat cu - deși care este cauza și care efect este o altă problemă - dezvoltarea devotamentului euharistic occidental în Evul Mediu. A spune că pâinea sfințită a Euharistiei este trupul sacramental sau mistic al lui Hristos nu este considerată a fi o afirmație suficient de puternică: în schimb pâinea sfințită este numită adevăratul trup al lui Hristos, identic (într-un anumit sens) cu trupul său istoric. Gazda sfințită vine să se abstragă de la celebrarea liturgică; se dezvoltă în sine un cult al ostiei consacrate. În locul elementelor consacrate, prin

191 Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum* 4. 4 (ed. Philotheus Boehner OFM, în *Works of St Bonaventure,* vol. 2 (Saint Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, 1956), 74). Cf. idem, *Collationes in Hexaemeron* 20. 22-5; 22. 24-42.

192 Henri de Lubac, *Corpus Mysticum: L'eucharistie et l'église au moyen age* (ediția a 2-a revizuită, Paris: Aubier, 1949; ediția originală 1939). O mare parte din analiza care urmează a fost influențată de Michel de Certeau: articolul său „Mystique au xvii ᵉ siècle; le problème du langage «mystique»', în *L'Homme devant Dieu: Mélanges offerts au pere Henri de Lubac,* II (Théologie 57, Paris: Aubier, 1964), 267-91, și a lui *Le Fable mystique* (Paris: Gallimard, 1982), esp. capitolul 3, „La science nouvelle", 107-55. Alții au dezvoltat o analiză similară în felul lor, în special Nicholas Lash în lucrarea sa „Creation, Courtesy and Contemplation" (în *The Beginning and End of*

comuniune, fiind un semn care efectuează și aprofundează încorporarea - creștinului botezat în trupul lui Hristos, astfel încât corpul mistic/sacramental să indice adevăratul trup căruia îi aparțin toți creștinii, ostia sfințită devine un scop în sine, un obiect de adorație. [19] În timp ce în înțelegerea tradițională, adevăratul trup al lui Hristos a fost realizat în celebrarea Euharistiei care a culminat cu comuniunea în corpul mistic/sacramental, în această înțelegere medievală târzie, celebrarea Euharistiei devine ritul prin care preotul efectuează miracolul adevăratului trup al lui Hristos, care apoi există cvasi-independent. Biserica, ca comunitate, se retrage din istorie în „corpul mistic al lui Hristos"; Biserica vizibilă care rămâne se desparte în preoția instituțională care are puterea de a face prezent *verum corpus Christi* și laici.

„Religion" (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 164-82), care, la fel ca mine, se inspiră din cartea lui Certeau, dar pune mai mult accent pe perioada Iluminismului. Îi datorez această referire colegului meu, Paul Murray, căruia îi sunt, de asemenea, îndatorat pentru că a citit această postfață și a făcut câteva sugestii care m-au ajutat să înlătur o parte din acerbitatea inutilă a textului meu original.

19 Pentru aceasta și implicațiile sale sociale și culturale, a se vedea Miri Rubin, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). Această concentrare asupra ostiei consacrate este uneori legată de dezvoltarea doctrinei transsubstanțiării; în realitate, această doctrină a evoluat pentru a proteja caracterul sacra mental al prezenței reale a lui Hristos în Euharistie: vezi Henry Chadwick, 'Ego Berengarius', *Journal of Theological Studies,* new series 40 (1989), 414-45 (reprinted in idem, *Tradition and Exploration* (Norwich: The Canterbury Press), 33-640).

În ceea ce privește cuvântul „mistic", ceea ce s-a întâmplat este că a fost smuls din sensul său tradițional ca fiind identic cu sacramental și aruncat în derivă. În timp ce în utilizarea mai veche, semnificațiile primare ale „mistic" se aplicau la ceva evident – textul scriptural sau elementele sacra mentale și, într-adevăr, orice folosit într-un context liturgic – pentru a afirma că sensul său real este mai profund, acum termenul *de corpus mysticum Christi* se aplică la ceva *care nu* este evident: „mistic", în acest sens, nu înseamnă în mod evident, de Biserică, „real" ca Biserică. Termenul „mistic" devine opac; în loc să desemneze ceva care este un semn al ceva ascuns, ea desemnează însăși realitatea ascunsă. Acesta capătă o încărcătură destul de diferită.

În acest context trebuie să vedem apariția „misticului", care oferă moneda, așa cum ar fi, pentru o provocare la adresa puterii preoției. Căci Evul Mediu târziu a văzut o înflorire uluitoare a ceea ce noi – deși nu bărbații și femeile din Evul Mediu – numim literatură „mistică"; adică literatura devoțională care vizează indivizii devotați să stabilească accesul la realitatea lui Dumnezeu, uneori prin sacramente (chiar în măsura în care pot ocoli puterea preoțească asupra sacramentului), alteori prin descoperirea în sine a unui punct în care este imediat prezent cu Dumnezeu, un punct care ia contact cu Dumnezeu, un punct în care Dumnezeu se naște în noi. Dar aceasta este mai mult decât o creștere a

devotamentului laic, este, de fapt, o pretenție la putere, la o putere care poate fi egală cu – și contesta – puterea preotului. Acest lucru este, probabil, deosebit de clar în spiritualitatea femeilor din această perioadă: femeile, excluse de sexul lor din preoția , găsesc în ele însele, în visele lor, în trupul lor semne ascunse — semne mistice, în special ale rănilor lui Hristos — care stabilesc accesul la o putere divină care să rivalizeze cu cea a preoției.[193] Asemenea pretenții nu contestă întotdeauna realitatea puterii preoțești – de cele mai multe ori nu o fac – dar pretind o putere echivalentă: cea mai faimoasă femeie care a făcut o astfel de afirmație a fost Sfânta Ecaterina de Siena. Misticul este acum complet individualizat și, începând cu Evul Mediu târziu, există un conflict între mistic și instituțional: chiar și cei care au primit în cele din urmă aclamația instituționalului - marii mistici spanioli ai secolului al XVI-lea, de exemplu, Sfânta Tereza de Avila și Sfântul Ioan al Crucii - au suferit în zilele lor din mâinile Bisericii instituționale. La început am indicat trei sensuri ale cuvântului în Părinți: scriptural, liturgic și un al treilea sens referitor la realitatea ascunsă a vieții botezate a creștinului. Acest ultim sens era important pentru Părinți, dar se încadra în contextul oferit de ceilalți doi. La sfârșitul Evului Mediu, cele două semnificații de bază au dispărut și la locul lor a pășit - singur, acum, fără niciun context - viața ascunsă a creștinului individual, și nu a oricărui creștin individual, ci a unuia care, în acea interioritate, poate găsi contact cu divinul și oferă dovezi că acel contact constituie o sursă de autoritate divină sau religioasă în sine.

Sensul misticului a fost acum complet transformat: se referă în primul rând la accesul la puterea divină din partea individului, la autoritatea puterii simțite, manifestată în semne evidente ale prezenței divine. Este obiceiul de a minimiza efectele fizice ale misticismului și de a se concentra asupra „uniunii mistice", care din secolul al XVI-lea încoace ajunge să însemne ceva, niciodată definit foarte clar, ci distinct de simpla unire „morală", care înseamnă pur și simplu (!) conformitate cu voia lui Dumnezeu. Dar absența completă a unor astfel de fenomene „fizice" este, de fapt, destul de rară. Și acum începem să găsim cuvântul „misticism" folosit.

Ceea ce am argumentat până acum a fost cu scopul de a sugera că mistica creștină, departe de a fi un exemplu al vreunui fenomen religios universal, este, de fapt, ceva destul de specific. Este unul dintre elementele fragmentării tradiției creștine occidentale care a avut loc în Evul Mediu târziu și a apărut, printre altele, în Reforma. Este, aș sugera, parte dintr-o mișcare mult mai generală, departe de dependența de tradiție, spre găsirea autorității într-un fel de experiență interioară

193 A se vedea Caroline Walker Bynum, „Women Mystics and Eucharistic Devotion in the Thirteenth Century", în *Fragmentation and Redemption* (New York: Zone Books, 1991), 119-50, și mai general, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Signifi cance of Food to Medieval Women* (87, Berkeley: University of California Press).

a autenticității, ceva care este caracteristic lumii occidentale moderne. Dar, în alte privințe, *este* (și a fost) profund tradițional, sau poate avea nevoie să se simtă că reprezintă o tradiție. Căci pe lângă marile încercări ale secolului XIX și începutul secolului XX de a găsi în mistică un ecumenism al spiritului — un fel de misticism sincronic — există și încercarea de a defini un fel de misticism creștin diacronic, un misticism care se întinde de-a lungul veacurilor, un misticism care are o tradiție. Ceea ce încearcă să stabilească acest efort este un fel de canon al literaturii mistice creștine – o literatură care manifestă genul de asemănare menționată de Zaehner – care se întinde până la începuturi (Isus sau Adam?). Care sunt criteriile acestui canon, ne-am putea întreba? (Nu punem o întrebare abstractă sau o întrebare celor morți acum. Încercarea lui Bernard McGinn de a scrie o „Istorie a misticismului creștin occidental" masiv, numită *Prezența lui Dumnezeu,* [194]depinde de existența unui astfel de canon.) Mi se pare că criteriile sunt atât negative, cât și pozitive: negativ, este exclus tot ceea ce este doctrinal sau îngust liturgic; în mod pozitiv, există o căutare a materialului care este experiențial. Rezultatul este, mi se pare, complet eclectic și adesea greșit. Profesorul Denys Turner a subliniat că această încercare este făcută plauzibilă doar prin interpretarea greșită a multor literaturi mai devreme decât Evul Mediu târziu. Luând exemplul imaginilor de negativitate și întuneric din tradiția creștină, el susține că, în timp ce înainte de Evul Mediu târziu, astfel de imagini erau aproape întotdeauna folosite într-un mod ontologic sau epistemologic - teologia negativă înseamnă că Dumnezeu nu poate fi cunoscut, fie pentru că puterile umane eșuează, fie pentru că simplitatea lui Dumnezeu zădărnicește formarea propozițiilor adevărate, sau din alt motiv - de atunci încolo, o astfel de imagine este o experiență negativă interpretată de experiență. de durere sau dezolare — iar literatura anterioară, odată ce este inclusă în „canon", este supusă unei astfel de interpretări. [22]

Odată stabilită existența unei „tradiții mistice creștine", atunci se deschide calea pentru stabilirea altor tradiții mistice, găsite în scrierile, în principiu, ale oricărei religii. Dar ceea ce facem este să privilegiăm o perioadă foarte mică de istorie recentă, un element, aș spune, într-o încercare de a trece în spatele tradițiilor istorice și religioase, experimentate ca fiind opresive, deși, în loc să facem acest lucru atacând tradiția ca atare – care a fost inițial întreprinderea Reformei, și mai amănunțit a Iluminismului – se face prin descoperirea – sau – aș ascunsă o tradiție – sau, aș ascunsă, dezvăluie și dezvăluie. Este, într-adevăr, un gnosticism modern. Trebuie să ne amintim, de asemenea, că o astfel de tradiție este un fenomen bine documentat în istoria post-iluminismului: invenția „misticismului" poate fi văzută ca un precursor al acestor alte întreprinderi care

[194] Bernard McGinn, *Prezența lui Dumnezeu: O istorie a misticismului creștin occidental,* planificat în cinci volume (Londra: SCM Press, 1992 și urm.).

acoperă un spectru de la „descoperirea" folclorului și obiceiurilor tradiționale – portul tradițional, de exemplu [23] – până la susținerea tradiției de către Carl Juncheshimy a unui tip de precursor al lui Gustav. psihologie analitică și în urma redescoperirii diferitelor forme de păgânism (în Anglia și în alte părți din Europa de Vest, acest lucru este probabil destul de inofensiv, dar renașterea păgânismului în Udmurtia și Karelia are putere politică). [24]

22 Vezi Denys Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

23 Vezi eseurile adunate de Eric Hobsbawm și Terence Ranger sub titlul, *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

24 Pentru Udmurtia, vezi Sergei Filatov și Aleksandr Shchipkov, „Udmurtia: Ortho - doxy, Paganism, Authority", în *Religion, State and Society*, 25 (1997), 177-83; se menționează pe scurt situația din Karelia în Aleksandr Șchipkov, „Ortodoxia în Karelia", ibid. 186.

Ceea ce sper că am arătat prin acest scurt studiu asupra a ceea ce a ajuns să fie cunoscut drept tradiția mistică creștină, pornind de la Părinți, și privind-o din perspectiva pe care o sugerează ei, este că misticismul nu este un concept stabilit, cu o definiție clară; mai degrabă este numele unei strategii religioase: la origine numele unei anumite strategii religioase care aparține Europei moderne timpurii (deși deja în curs de desfășurare în Europa medievală târzie – nu putem acum să intrăm în argumentul unde apare cezura dintre „medieval" și „modern", deși acest caz face parte din argumentul pentru a vedea secolul al XII-lea ca mai decisiv decât secolul al XVI -lea). Este o strategie cu care pot exista analogii în istoriile altor religii: dar nu vom descoperi că, limitându-ne atenția la „scrierile mistice", va trebui să ne aruncăm mrejele mult mai larg. Pe scurt, aș spune că ceva de genul ceea ce se numește misticism comparat poate avea un rol în religia comparată, dar că ambele trebuie să se vadă ca parte a unei încercări mult mai ample de a compara diferite culturi istorice: religiile nu pot fi abstrase de culturile în care răspund nevoilor sociale și spirituale ale oamenilor (asta nu înseamnă că religiile nu pot trece de la o cultură la alta, dar trebuie să presupunem că anumite religie nu pot exista izolat, care este ceea ce a trecut de la o cultură la alta — situația este mult mai complexă decât atât, iar problema identității religioase nu se rezolvă atât de ușor), nici „misticismul" nu poate fi extras de la religiile care promovează angajamentul profund, rugător. „Misticismul comparat" este prea ușor și neistoric: pur și simplu ne liniștește să ne gândim că putem considera ca fiind fundamental semnificativ („misticul" nu și-a pierdut niciodată conotația a ceea ce contează cu adevărat, a ceea ce este în cele din urmă puternic) ceea ce face apel la conștiința individualizată a Occidentului - literatura religioasă care aspiră la forma de poezie, conținut ritualic sau expresie dogmatică.

În lumina tuturor acestor lucruri, cum sta acum cartea mea, scrisă cu aproape treizeci de ani? L-aș vedea acum, nu ca oferind fundalul dezvoltării și înțelegerii „tradiției mistice creștine", într-un fel necomplicat – așa cum probabil am vrut

inițial. Mai degrabă, văd acum că ridică o serie întreagă de întrebări despre ceea ce trebuie să considerăm „tradiția mistică". În special, ceea ce găsim la Părinți subminează orice tendință de a vedea misticismul ca pe o căutare individualistă, de elită, a experiențelor „de vârf"; mai degrabă pentru ei „viața mistică" este „viața cu Hristos ascuns în Dumnezeu" din Coloseni 3:3, o viață care este eclezială, care este trăită în Trupul lui Hristos, care se hrănește liturgic și care este cu siguranță o chestiune de experiență, deși nu de „experiențe" extraordinare. Poate că s-ar putea face acest punct reflectând în final pe scurt la transformarea unuia dintre cuvintele folosite de Părinți în legătură cu „viața mistică": cuvântul *theoretikos.* Cuvântul modern „teoretic" (și într-adevăr cuvântul *theoretikos* în greacă modernă) înseamnă abstract, ipotetic, speculativ – chiar opusul practic și experiențial. Căutarea mistică modernă nu este tocmai teoretică; este o căutare a unei experiențe personale autentice, spre deosebire de cunoașterea „teoretică". O mare parte din apologetica creștină modernă exploatează această scindare între teoretic și experiențial și prezintă creștinismul ca o chestiune de experiență trăită, nu chestiuni teoretice abstracte, printre care este adesea inclus și dogmaticul. În greaca Părinților, totuși, această scindare poate fi cu greu reprezentată în cuvinte sau concepte. *Theoretikos* înseamnă contemplativ ; adică a vedea și a cunoaște într-un mod profund și transformator. „Practicul", *practicis* (vezi mai sus despre Evagrios), este lupta personală cu pulsiunile și dorințele noastre prea adesea captivante, care pregătește pentru exercițiul contemplației, *theoria;* adică o vedere nepasională și o conștientizare care constituie o cunoaștere autentică, o cunoaștere care este mai mult decât o informație, oricât de exactă este — o participare reală la ceea ce este cunoscut, la Cel pe care ajungem să-l cunoaștem. Cuvântul *theoretikos* a ajuns să fie unul dintre cele mai răspândite cuvinte în greaca bizantină pentru a desemna sensul mai profund al Scripturilor, unde cineva se găsește prins în contemplarea, *theoria,* a lui Hristos. Viața mistică, viața „teoretică", este ceea ce trăim atunci când suntem prinși în contemplarea lui Hristos, când, în acea contemplare, ajungem să cunoaștem „față în față" și, după cum spune apostolul Pavel, „cunoaștem, așa cum sunt cunoscut" (1 Cor. 13, 12).

Bibliografie

ACEASTA nu este în niciun caz menită ca o bibliografie exhaustivă ; se atrage atenția în cele ce urmează asupra acelor cărți care au ele însele bibliografii bune . Este conceput ca o indicație a surselor literare ale propriei mele gândiri și un ghid pentru lecturi ulterioare.

General. Literatura generală despre misticism și teologie mistică este vastă și o mare parte din ea relevantă doar tangențial pentru această lucrare. Cărțile mai vechi de
F. Heiler, R. Otto, Baron F. von HUgel și Evelyn Underhill își păstrează încă importanța. Dintre acestea, următoarele au fost cele mai utile:

F. Heiler, *Rugăciunea* (ET Londra, 1932).
R. Otto, *The Idea of the Holy* (ET Londra, 1923).
F. von Hügel, *Elementul mistic al religiei,* 2 vol. (ed. a II-a Londra, 1923).
E. Underhill, *Mysticism* (Londra, 1911); *Închinare* (Londra, 1936).

Una dintre cele mai importante cărți ale ultimilor ani despre misticism a fost: RC Zaehner, *Mysticism — Sacred and Profane* (Oxford, 1957). Pentru o bibliografie bună a literaturii mai recente, vezi articolul lui PG Moore, „Recent Studies of Mysticism: a critical survey" în *Religion,* III/2 (Autumn 1973), 146-56.

Studii generale de teologie mistică patristică. Deși nu există nimic precis pe acest subiect, material relevant se găsește în trei tipuri de lucrări: (a) studii generale ale istoriei misticii sau spiritualității creștine, (b) studii ale influenței filozofiei (în special ale platonismului) asupra tradiției creștine și (c) studii ale teologiei și spiritualității ortodoxe sau bizantine. Deosebit de importante în aceste categorii sunt:

(a) Hilda C. Graef, *Lumina și curcubeul* (Londra, 1959).
Rowan Williams, *The Wound of Knowledge* (Londra, 1979).
(b) AH Armstrong (ed.), *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge, 1970), care are o bibliografie bună. Endre von Ivanka, *Plato Christianus* (Einsiedeln, 1964).
(c) Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (ET Londra, 1957).
Viziunea lui Dumnezeu (ET Londra, 1963).
M. Lot-Borodine, *La Déification de l'homme* (Paris, 1970).
Paul Evdokimov, *La Connaissance de Dieu* (Lyon, 1967).

De asemenea, important pentru teologia mistică patristică în general:

G. B. Ladner, *The Idea of Reform: its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers* (Cambridge, Mass., 1959).

Capitolul I Platon. Există multe traduceri ale lui Platon. Am folosit următoarele:

FM Cornford, *Republica lui Platon* (Oxford, 1941).

R. Hackforth, *Platon's Phaedrus* (Cambridge, 1952).

Timaeus, tradus de HDP Lee (Harmondsworth, 1965).

Pentru *Phaedo* am folosit traducerea lui HN Fowler din *Loeb Classical Library* (1914), iar pentru *Simpozion* (sau *Banchet)* a poetului Shelley. Următoarele cărți le-am găsit deosebit de utile:

W. Jaeger, *Paideia: idealurile culturii grecești,* voi. II (În *căutarea centrului divin)* și părți din vol. III (Oxford, 1944).

A.-J. Festugiere, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (Paris, 1967).

Capitolul II Filon. Lucrările lui Philo sunt disponibile în *Loeb Classical Library,* editate și traduse de FH Colson și GH Whitaker, cu indici de JW Earp (10 vol., Londra, 1929-71). Există două volume suplimentare cu o traducere (numai, din armeană, de Ralph Marcus) a *Întrebărilor și răspunsurilor despre Geneza și Exodul* (Londra, 1961). Cel mai bun lucru despre misticismul lui Philo este introducerea lui Marguerite Harl la ediția ei a lui *Quis rerum divinarum heres sit* (Paris, 1966). Vezi și:

E. Brehier, *Les Idees philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (Paris, 1925).

J. Danielou, *Philon d'Alexandrie* (Paris, 1958).

Și mai general despre filosofia și religia elenistică:

A.-J. Festugiere, *La Revelation d'Hermes Trismegiste* (4 vol., Paris, 1944-54).

Capitolul III Plotin. Ediția standard a textului lui Plotin este P. Henry și H.-R. Schwyzer, *Opera Plotini,* 3 vol. (Paris și Bruxelles, 1951-73).

Traduceri:

Plotin: Eneadele, tr. de Stephen MacKenna, rev. de BS Page (Londra, 1969).

Traducerea lui AH Armstrong în *Biblioteca clasică Loeb* este încă incompletă.

Vezi și:

R. Arnou, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (ed. a II-a Roma, 1967).

ER Dodds, „Tradiția și realizările personale în filosofia lui Plotin", în *Conceptul antic al progresului* (Oxford, 1973), 126-39.

P. Hadot, *Plotin, ou la simplicité du regard* (Paris, 1963).

JM Rist, *Plotinus: the Road to Reality* (Cambridge, 1967).
J. Trouillard, *La Purification plotinienne* (Paris, 1955).

Capitolul IV Origen. Majoritatea lucrărilor lui Origen sunt editate în *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller,* diverși editori, Leipzig și (mai târziu) Berlin, 1899 și urm. Au fost folosite următoarele traduceri:

RP Lawson, *Origen: The Song of Songs — Commentary and Omilies* (Londra, 1957).
G. W. Butterworth, *Origen: On First Principles* (Londra, 1936).

Vezi și:

H. U. von Balthasar, *Parole et mystere chez Origene* (Paris, 1957).
H. Crouzel, *Origene et la 'connaissance mystique'* (Paris, 1961), cu o bibliografie aproape exhaustivă a lucrărilor despre Origen.
J. Danielou, *Origene* (Paris, 1948; ET Londra, 1955).
M. Harl, *Origene et la fonction revélatrice du Verbe incarne* (Paris, 1958).
Hal Koch, *Pronoia und Paideusis: Studien uber Origenes und sein Verhaltnis zum Platonismus* (Leipzig, 1932).
H. de Lubac, *Histoire et esprit* (Paris, 1950).
C. Macleod, „Alegory and Mysticism in Origen and Grigory of Nyssa", *Journal of Theological Studies* XXII (1971), 362-79.

Capitolul V Ortodoxia Niceeană. Sunt puține lucruri despre Athanasius. Ediția folosită pentru textul *Contra Gentes* și *De Incarnatione* este cea a lui RW Thomson în seria *Oxford Early Christian Texts* (Oxford, 1971).

Există o nouă ediție a Textului grecesc al lui Grigore de Nyssa, editată sub supravegherea lui W. Jaeger: *Opera Gregorii Nysseni* (Leiden, 1960 și urm.). În plus, o ediție a *Vieții lui Moise* cu traducere și introducere de Jean Danielou (în *Sources Chrétiennes* (= SC), nr. i , ed. a 3-a, Paris, 1968). Traduceri folosite:

J. Danielou, *Din glorie în glorie,* tr. de H. Musurillo cu Introducere de Danielou (Londra, 1962) — traducere a extraselor în principal din *Viața lui Moise* și *Comentariul la Cântarea Cântărilor* .
Hilda C. Graef, *Sfântul Grigore de Nyssa: Rugăciunea Domnului, Fericirile* (Londra, 1954).

Acum disponibil în seria, *Classics of Western Spirituality,* dar prea târziu pentru utilizarea mea:

Viața lui Moise, tr. de E. Ferguson și AJ Malherbe (Londra, 1979). Vezi și:
HU von Balthasar, *Presence etpenseee: Essai sur la philosophie de Gregoire de Nysse* (Paris, 1942).
J. Danielou, *Platonisme et theologie mystique* (ed. a II-a, Paris, 1953).
J. Gaith, *La Conception de la liberte chez Gregoire de Nysse* (Paris, 1953).

R. Leys, *L'Image de Dieu chez Saint Gregoire de Nysse* (Paris, 1951).
W. Volker, *Gregor von Nyssa als Mystiker* (Wiesbaden, 1955).

Capitolul VI Contribuția monahală :

Evagre le Pontique, *Traite Pratique ou Le Moine (SC* 170 f., Paris, 1971): Text și traducere din *Praktikos,* cu o importantă introducere, de A. și C. Guillaumont.

Textul Despre *rugăciunea* în *Filocalia* (Veneția, 1782), 155-65 (atribuit lui Nilus). (=PG 79, 1165-1200, deși acolo enumerarea este oarecum diferită.)

Text de *Kephalaia Gnostica* în *Patrologia Orientalis* XXVIII, 1 (Paris, 1958) ed. cu traducere de A. Guillaumont.

H. Dorries, E. Klostermann și M. Kroeger, *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios* (Berlin, 1964). O ediție critică a textului produs în Migne din care există o traducere:

Macarius, *Cincizeci de omilii spirituale,* tr. de AJ Mason (Londra, 1921).

Makarios/Symeon, *Reden und Briefe: Die SammlungI des Vaticanus Grae- cus 694 (B),* de Heinz Berthold (2 vol., Berlin, 1973).

Diadoque de Photice, *Œuvres Spirituelles,* editat de E. des Places (SC 5, ed. a 3-a, Paris, 1966).

Există traduceri ale *Despre rugăciune* și ale *capitolelor gnostice ale lui Diadochus* (primul în engleză din greaca celui din urmă) în:

G. EH Palmer, Philip Sherrard și Kallistos Ware, *The Philokalia: the Complete Text,* voi. I (Londra, 1979), care are introduceri și note bune.

JE Bamberger, *Evagrios: The Praktikos and 153 Chapters on Prayer* (Spencer, Mass., 1970), o altă traducere a lucrărilor importante ale lui Evagrius păstrate în limba greacă.

Vezi și:

H. Chadwick, 'Messalianerne — en evangelisk bevegelse i det 4. arhundre', *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 3/1979, 161-72.

E. A. David, *Das Bild vom neuen Menschen* (Salzburg și Munchen, 1968).

F. Dorr, *Diadochus von Photike und die Messalianer* (Freiburg im Breisgau, 1937).

H. Dorries, *Symeon von Mesopotamien* (Leipzig, 1941).

--- *Die Theologie des Makarios/Symeon* (Göttingen, 1978).

A. Guillaumont, *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens* (Paris, 1962).

I. Hausherr, 'L'erreur fondamentale et la logique de la Messalianisme', *Orientalis Christiana Periodica* I (1935), 328-60.

I. Hausherr, *Hesychasme et prière* (Roma, 1966).

Introducere la ediția sa a *Liber Graduum* in *Patrologia Syriaca* III (Paris, 1926) de M. Kmosko.

W. Jaeger, *Două opere redescoperite ale literaturii creştine antice: Grigore de Nyssa şi Macarius* (Leiden, 1954).

R. Staats, *Gregor von Nyssa und die Messalianer* (Berlin, 1968).

Capitolul VII Augustin :

Confesiuni, ed. de M. Skutella, rev. de H. Juergens şi W. Schaub (Stuttgart, 1969).

La Trinite, vol. 1: intr. de E. Hendrikx, tr. şi note de M. Mellet şi Th. Camelot; vol. 2: tr. de P Agaesse, şi note cu J. Moingt (Paris, 1955).

Confesiuni, tr. de FJ Sheed (Londra, 1944).

Cărțile VIII-X, XIV și XV din *De Trinitate* traduse în:

Augustin: Scrieri de mai târziu , tr. cu intro. şi note de John Burnaby (Londra, 1955).

Vezi și:

P Brown, *Augustin din Hippo* (Londra, 1967).

J. Burnaby, *Amor Dei* (Londra, 1938).

C. Butler, *Western Mysticism* (Londra, 1922).

F. Cayre, *La Contemplation augustinienne* (Paris, 1954).

P Henry, *La Vision d'Ostie* (Paris, 1938).

R. Holte, *Beatitude et sagesse* (Paris, 1962).

Capitolul VIII Neagă Areopagitul . Textul grecesc din Migne PG 3 este tot ce există, în afară de:

La Hieérarchie céleste , intr. de R. Roques, text de G. Heil, tr. şi note de M. de Gandillac (SC 58, ed. a 2-a, Paris, 1970).

Singura traducere completă în engleză (pe care nu am folosit-o) este:

Lucrările lui Dionysius Areopagitul, de J. Parker (Londra și Oxford, 1897, 1899).

Nume divine și teologie mistică, de CE Rolt (Londra, 1920 și adesea retipărit) nu este de încredere.

Există o traducere utilă în franceză:

Œuvres completes du pseudo-Denys l'Areopagite, de M. de Gandillac (Paris, 1943).

Vezi și:

HU von Balthasar, *Herrlichkeit: eine theologische Àsthetik,* capitol despre Dionysius, voi. II/1, 147-214 (Einsiedeln, 1962).

V. Lossky, 'La notion des “analogies” chez le ps. Denys l'Areopagite', *Archives*

d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age, 5 (1930), 279-309.

R. Roques, *L'Univers dionysien* (Paris, 1954), şi articolele sale despre „contem plaţie" şi „Denys" în *Dictionnaire de Spiritualite,* voi. 2, col. 1777-87, 1885-1911; vol. 3, col. 244-86.

„La theologie negative dans la doctrine de Denys l'Areopagite", *Revue des sciences philosophiques et theologiques,* 28 (1939), 204-21.

W . Volker, *Kontemplation und Ekstase bei ps.-Dionysius Areopagita* (Wies baden, 1958).

Capitolul IX Misticismul patristic și Sfântul Ioan al Crucii :

H.-C. Puech, 'La tenebre mystique chez le pseudo-Denys', în *Etudes Carmelitaines,* 23, II (1938), 33-53.

Opere colectate ale Sfântului Ioan al Crucii, tr. de Kieran Kavanaugh și Otilio Rodriguez (Londra, 1966).

Un benedictin din Stanbrook, *Tradiția mistică medievală și Sfântul Ioan al Crucii* (Londra, 1954).

EW Trueman Dicken, *The Crucible of Love* (Londra, 1963).

Ruth Burrows, *Ghid pentru rugăciune mistică* (Londra, 1976).

Capitolul X Viața mistică și corpul mistic :

A.-J. Festugiere, *L'Enfant d'Agrigente* (Paris, 1950).

Anders Nygren, *Agape și Eros,* tr. de PS Watson (Londra, 1957).

MC D'Arcy, *Mintea și inima iubirii* (Londra, 1945).

HU von Balthasar, *Herrlichkeit* III/2, partea 2 (Einsiedeln, 1969).

Bibliografie suplimentară

Bibliografia originală a fost, după cum sa spus, în principal un ghid al lucrărilor pe care le-am găsit utile în scrierea cărții. Întrucât textul cărții este practic neschimbat, se pare că nu are rost să actualizăm bibliografia. În schimb, am adăugat mai jos câteva cărți importante despre subiectul abordat de această carte care au fost publicate în ultimii douăzeci și cinci de ani (alte cărți mai generale au fost date în notele la Postfață).

Douglas Burton-Christie, *Cuvântul în deșert: Scriptura și căutarea sfințeniei în monahismul creștin timpuriu* (New York: Oxford University Press, 1993).

Olivier Clement, *The Roots of Christian Mysticism* (Londra: New City, 1993).

Henri Crouzel, *Origen* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1989).

Ysabel de Andia, *Henosis: L'Union a Dieu chez Denys l'Aréopagite* (Leiden: EJ Brill, 1996).

Luke Dysinger, *Psalmodie și rugăciune în scrierile lui Evagrius Ponticus* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

Mark Edwards, *Neoplatonic Saints: The Lifes of Plotins and Proclus by their Students* (Liverpool: Liverpool University Press, 2000).

Klaus Fitchen, *Messalianismus und Antimessalianismus: Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998).

Ieromonahul Alexandru (Golitzin), *Et Introibo ad Altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita, cu referire specială la predecesorii săi din Tradiția Creștină Răsăriteană* (Thessaloniki: Patriarkhikon Idryma Paterikon Meleton, 1994).

Antoine Guillaumont, *Un philosophe du desert: Evagre le Pontique* (Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2004).

Graham Gould, *Părinții deșertului despre comunitatea monahală* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

William Harmless SJ, *Creștinii deșertului: o introducere în literatura monahismului timpuriu* (New York: Oxford University Press, 2004).

Martin Laird, *Grigore de Nyssa și strângerea credinței* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

Andrew Louth, *Denys the Areopagite* (Londra: Geoffrey Chapman, 1989).

Marcus Plested, *The Macarian Legacy: The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

Paul Rorem, *Simboluri biblice și liturgice în sinteza pseudo-dioniziană* (Toronto: Institutul Pontifical de Studii Medievale, 1984).

Pseudo-Dionisie: un comentariu asupra textelor și o introducere în influența lor (New York: Oxford University Press, 1993).

Samuel Rubenson, *Scrisorile Sfântului Antonie. Monahismul și realizarea unui sfânt* (Minneapolis: Fortress Press, 1995).

Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

Robert E. Sinkewicz, *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

Simon Tugwell OP, *Căile imperfecțiunii: o explorare a spiritualității creștine* (Londra: Darton, Longman și Todd, 1984).

Index

abandonarea (a sufletului de către Dumnezeu) 69 acțiune (în contrast cu contemplația) 39, 107, 148, 183, 188, 193-4, 198-9, 216 *agape* 65, 93-4, 100, 124, 170, 187, 188, 193, 194, 220
Albinus xii, 60
Alexandru al Alexandriei 73
Ambrozie 128, 135, 142
Ammonius Saccas 35, 52 de îngeri 21, 84, 105, 107-9, 117, 121, 132, 154, 158, 163, 166, 194
furie 8, 102, 107, 109
Anselm 175
Antonie cel Mare 101 *apatheia* 84, 103-10 *passim*, 82, 100, 104, 107, 112, 123
Apollo al XII-lea
teologie apofatică 106, 154, 160, 161, 167, 168, 171, 172, 173 *vezi* incognoscibilitatea
Aquinas, T. 155
Aristotel 15, 19, 51, 99, 198 Ps-Aristotel *(De Mundo)* 15
Arianismul XIV, 73, 74, 151
Arie 73, 74
Arnou, R. 46n.
ascensiunea xi, xiii, 4-8, 10, 11, 14, 17, 21, 25, 36, 39, 41-3, 46, 49, 52, 55, 56, 58, 62, 64, 65, 68, 72, 8, 8, 8, 8, 8, 8, 8, 8 93, 97, 110, 132 4, 136, 137, 139, 141, 142, 145, 148, 165-8, 171, 175, 181, 183, 189, 191, 192, 196, 206 asceză 96, 111, 112, 127, 197 asigurare 115, 117-19, 123, 126 Atanasie 73, 75-8, 87, 96, 7, 116, 116, 116, 115
Auden, WH XIII
Augustin v, viii, ix, xi, 35, 39, 41, 113, 127-49, 151-3, 155, 156, 171, 175, 177, 183, 188, 190, 191, 195, 195, 189, 192, 189, 192

Balthasar, HU von xi, 60, 67, 89, 155,156,160,195,217,218,220 botez 52, 55, 82, 111, 114, 115, 123-6, 152, 156, 9 Bar.
Vasile cel Mare 78, 106
Benedict 97, 188
Bernard de Clairvaux 113 n., 155, 175, 176
Bonaventura 143, 208
Bousset, W. 100
Brehier, E. 26, 32
Burnaby, J. viii, xi, 141, 187, 219
Butler, C. 127, 198, 219

Cabasilas, N. 172
Cassian, J. 127-8, 175, 188 teologie catafatică 159-63, 165, 167, 171
Chadwick, H. 112, 209, 218 n.
Chadwick, O. 127 n.
Calcedon, Sinodul din 122 Hrisostom, Ioan 188
Cicero 15
Clark, JPH 179 n.

Clement din Alexandria 44, 52, 109, 189, 200
Norul necunoașterii 154, 178, 179
Constantin 95
Constantinopol 98, 110, 112, 114, 122
Conciliul al doilea din 100
contemplare x, xii, xiv, 1-3, 8, 11-16, 18-24, 28, 29, 33, 38, 39, 43, 57, 59-61, 63-5, 67, 68, 70-2, 74-6, 79-81, 83, 84, 86, 94, 97, 99, 100, 103-8, 143, 148-50, 153, 157-9, 168, 169, 179, 180, 186-9, 193, 194, 198-9, 208, 208, 208, 208, 208 ale cosmosului 14, 15, 19, 20, 38, 172, 208 continence 101, 108, 140 Conze, E. 109 *creatio ex nihilo* xii, 73-6, 78-9, 87, 192 Crouzel, H. 52, 56, 217, 221. Cumont, F. 23 n. Chiril al Alexandriei 161

Danielou, J. viii, 26, 60, 70, 80, 81, 82, 84, 86, 87, 92, 93, 176, 183, 196, 203, 216, 218
Dante 35, 155, 166 noapte întunecată v, 55, 91, 176-82, 184 *vezi* întunericul divin 81, 85, 88, 91, 93, 106, 170, 172, 174-81, 192
D'Arcy, MC 187, 220 David, EA 55, 112, 201, 219 păcate capitale 102
demoni 95-7, 99, 100, 1010, 100, 101 104, 107, 108, 111, 114, 123, 125.126, 150.204 *passim*, *2*, 15, 42, 187 Denys Areopagitul x, 70, 106, 127, 135, 153, 174, 176, 191, 196, 200, 219, 221 n., 193, 195, 196, 197, 202
Părinții deșertului 99, 106, 110, 221
Diadoh din Fotice 106.174, 188 dialectica 8, 9, 13, 25, 43, 53, 107, 188, 189, 206 Dillon, J. xii, 26
întunericul divin 32, 57, 72, 83, 87-97 *passim* , 109, 173-4, 175, 178, 179, 180, 181-90 divinizare 71, 76, 78, 170, 192 Dodds, ER 35, 37, 38, 156, Dorries, F212, F21. 110.113.218.219 *dynameis* (a lui Dumnezeu) 18, 20

Eclesiastul 57, 79, 82 extaz 13, 30-2, *passim* , 46, 48, 49, 70, 72, 79, 86, 87, 93, 94, 106, 110, 133, 136, 144, 153, 169, 170, 171, 178, 188, 189, 191
emanatie, vezi *procesiune enoptike, vezi* unire cu Dumnezeu *epektasis* 86-8, 93, 94 Efes, Conciliul din 115 *epistrof, vezi* intoarcerea *eros* 65, 93, 94, 170, 187, 220 *ethike*, vezi *praktike*
Evagrie, Pontul 2222 . *passim* , 159, 160, 179, 180, 193, 197
exemple 13, 33, 46, 68, 69 experiență 23, 27, 29, 44, 46, 47, 48, 62, 63, 67, 68, 69, 70, 79, 85, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 98, 105, 106, 108, 110, 111, 112, 115, 117, 118, 119, 125, 129, 201, 206, 211, 212, 213, 214
credinta 60, 63, 64, 65, 84, 87, 96, 100, 101, 115, 117, 119, 121, 123, 143, 149, 150, 151, 169, 179
Toamna, 76, 111, 112, 113, 116, 124, 125, 148, 149 *passim*, 128-9, 153, 154

Festugiere, A.-J. xii, xiv, xv, 2, 3, 11, 13, 15, 23, 186, 187, 190, 193, 200, 216, 220 *passim*
Formulare, vezi Idei
Francis de Sales 92
Fremantle, A. xiii

Gaith, J. 87.218
Gogol, N. 172 gratia 8, 19, 20, 28, 45, 50, 55, 65-8, 76, 89, 92, 107, 112-19, 121, 123-6, 129, 139-41, 159, 169, 183-5, 190, 191, 196, 199, 201
Grant, 73 RM
Grigore cel Mare, 155, 188 Grigore Nazianzen 78, 97, 99 Grigore de Nyssa xi, 70, 71, 78, 79, 88, 106, 112, 133, 154, 167, 169, 174-7, 181, 188, 192-4, 196, 203
Grigore Thaumaturgus 53, 63
GrUnewald, M. 182, 183 Guillaumont, A. 97-100, 106 Guillaumont, C. 98

Hadot, P 42.217
Harl, M. 32, 58, 64 Hausherr, I. 105, 106, 118, 120, 178
inima *(kardia)* 92, 112, 121, 123, 125
Henry, p. 135
Heraclit 99 ierarhia 163, 168-72, 176-7, 178

Hierotheus 169
Hippolit 54, 195
Duhul Sfânt x, 52.107.111.115, 119, 125, 126, 130, 146, 153, 161
Horn, G. 89
smerenie 140, 141, 151, 153

lamblic 136, 156, 157
Idei 1,2,5,8,11,20,24,58,60,65, 68, 81, 100, 109, 110, 175, 185, 188, 201
ca gândurile lui Dumnezeu 60
Ignatie al Antiohiei 187
imaginea lui Dumnezeu XIII, 62, 71, 76-8, 92, 126, 142-5, 147, 148, 151, 152
Imaculata Concepție a BVM 183
nemurirea sufletului 2, 14, 90, 151
Întruparea Cuvântului 140 purificarea intelectuală 8, 10, 43, 178
introversie 129, 138, 143, 148
Irineu 187
Ivanka, E. von xiii, 167 n., 177 n., 183 n.

Jaeger, W. 2 n., 112n.
Ieronim 54 n., 100, 128, 188
Ioan al Crucii 176-84, 196
Ioan Damaschin 110 n.
Ioan din Scythopolis 156
Iustin Martir 52

Kellia 98
Kelly, JND 128 nr.
rudenia (a sufletului cu Dumnezeu) xiii, 2, 14, 41, 74, 75, 78, 96, 97, 121, 188, 189, 192
cunoașterea lui Dumnezeu 19, 77, 84, 85, 88, 93, 139, 153, 159, 162, 163, 179
Koch, H. 52 n.

Ladner, GB 132, 134
Leys, R. 89 n.
Licinius 95
asemănare (în contrast cu imagine) 126, 143

Lloyd, AC 156 nr. *logismos* 101, 102
logos 11, 84, 104, 108
Sigle 26, 60, 68, 70, 74, 76, 84, 104, 135, 192
Lossky, V. 161, 182, 187 n., 203 Lot-Borodine, M. 182-4
Louth, A. xii n., 77 n., 180 n.
dragoste 9-11, 22, 23, 31, 39, 60, 66-7, 80, 82, 88, 94, 100, 102, 105, 121, 122, 126, 130, 140, 146, 152, 178-9, 180, 181, 182, 191-7
Lubac, H. de 11 n.

Omiliile Macariene 110-23, 200
Macarie 114, 116
vezi Omiliile Macariene
MacKenna, S. xv, 36, 37 n.
Macleod, CW 63 n., 79 n. martiriul 95
Mascall, EL 73
Maxim Mărturisitorul 100 n., 122, 156
Meijering, EJ xii n.
Melania 98
memorie 123, 137, 140, 151, 152
Merton, T. x
Mesalianism 112-14, 117, 122 n., 126-31 *passim*, 179
Platonismul mijlociu xii, 17, 51, 74
oglindă, suflet ca 77-8, 88, 90
monahism 95-133 *passim* , 136, 168, 171, 179
Monica 130, 135
Monofiziții 155, 156
Montanism 72
purificare morală 7-8, 44 religii
mistere 21

contemplare naturală 58-9, 83-4, 104-5, 168 neoplatonismul xii, 36, 79, 141, 148, 156, 157
vezi neoplatoniști individuali, s. *v.*
Niceea, Sinodul din 73-5, 78
Nicodim al Sfântului Munte 97 n., 122
Nilus 98
Nitria 98
nous xiv-xv, 9, 36,44, 60, 66,105-8, 113, 119, 120, 157, 188
Nygren, A. 187

Origen xii, 52-74, 76-85 *passim*, 94, 95, 97, 100, 102, 109, 113, 133, 138, 159, 179, 182, 193, 197, 200, 201

Palamismul 91, 124
Paladius 98
parresia 82
Pascal, B. 138
pasivitate 169, 184
Pavel, Sf. 155, 170, 185, 197
Pelagianismul 184
Pelagius 101 n.
Pelikan, J. xi n.
Perictione xii
Petru Plinul 156
Filo XII, 15, 17-35, 52, 53, 63, 72, 73, 81, 83, 84, 88, 159, 181
Fotie 122
physike, vezi contemplația naturală
Piccarda 166
Pionius 96

Platon xi-xiii, 1-19, 23, 26, 32, 33, 38, 41, 42, 52, 53, 66, 70, 76, 77 n., 85, 132, 134, 142, 174, 195, 203.
Fedon 1, 7, 8, 9, 15
Fedro 2, 9, 15
Philebus 2
Legile 8, 16
Republica 2, 3-9, 11

Om de stat 41
Simpozionul 2, 9-10, 12, 40
Theaetetus 14, 40
Timeu 14, 18, 25, 77
Ep. VII 13
Epinom 15
Platonismul xii, xiii, 78, 80, 81, 95, 110, 113, 137, 179, 191-200
Plotin xiii, xvi, xvii, 33, 36-53, 73, 79, 132-49 *passim*, 158, 162, 163, 176, 177, 194-6, 200
Plutarh 33
Porfire 35, 36, 47, 128, 136, 156
practica 99-104
preexistența sufletului 2, 61, 74, 76, 111, 197
Presocratici 2
mândrie 103, 140, 149, 180 procesiune 142, 158, 161
Proclus 36, 156-9, 162 *proodos*, *vezi* procesiune
Proverbele 57, 79, 99
Puech, H.-C. 176-8
purificare 7-10 *passim* , 26, 42-7, 91, 110, 123,127, 163, 171, 182, 183, 185
vezi *praktike*

Rabini 22
Rahner, K. 66-7 răpire, *vezi* întoarcerea extazului 38-40, 134, 139, 145, 152-8
passim , 162
Ricken, F. 74
Rist, JM 34 n., 48 n.
Roldanus, J. 75 n.
Roques, R. 160 n., 163 n., 169
Rublyov, A. 183
Rufinus 55 n.

sacramentele 129, 158, 159, 163
vezi botezul Saffrey, HD 167 n.
înțelept (sophos) 34-5 Scriptura 21, 25, 28, 53, 62, 63, 115, 121, 141-3, 178 conștiința de sine 42, 47 cunoașterea de sine 19, 23, 24, 29, 77, 143, 145-7 semipelagianism 184 Silesius, A. 116 n. Socrate 1, 2, 6, 132 Cântarea Cântărilor, interpretare eclesiologică din 55, 200-1 interpretare mistică a 54-72 *passim*, 82-3,89-97 *passim*, 200-1 Spinoza 36 simțuri spirituale 53, 66, 67, 88, 91, 93, 103, 117 Staats, R. 112 n. Stace, WT xv Stanbrook Abbey, un benedictin din 178 n. Stead, GC 73 n. Stoicismul 18, 27, 34-5, 52 teologie simbolică 159, 160, 163, 165-7, 172, 173 Symeon al Mesopotamiei 113 Symeon noul teolog 122 n. sinergismul 183-5 Tauler, J. 92 Tereza de Avila 30, 180 Theodoret 111, 113 *theologia* 67, 108-11, 164 *vezi* unirea cu Dumnezeu Theophilus of Antiohia 79 *theopoiesis*, *theosis*, *vezi* divinization *theoria*, *vezi* contemplare Tereza din Lisieux 202 teurgie 157-9 *passim* împărțirea în trei a sufletului calea 54-5, 57-9, 81-4, 102-3, 163, 171 Timotei de Constantinopol 110 n., 112, 114, 122 Traherne, T. 106 n. liniște 8, 43, 100, 103
vezi *apatheia*

Trinity x, xi, 79, 100, 105, 107, 111, 141-2, *passim*, 160, 163, 166, 180
Trouillard, J. 44 n.,

Underhill, E. 186
unirea cu Dumnezeu XIII, 57, 63, 87, 93, 110, 140, 166-70, 178, 179
necunoscutul lui Dumnezeu 19-22, 72-3, 81, 84, 87-97 *passim* , 159, 167-8, 172-8
a Binelui, 11
al Unui, 48

slava deșartă 103, 123
Vaughan, H. 154
Victorinus 128, 136, 156 virtuți 8, 91-2, 101, 119, 130, 197-8
distincția între virtutea civică și cea purificatoare, 44, 198 Volker, W. 175 n.

Wallis, RT 156 nr.
Westerink, LG *vezi* Saffrey, HD
Wiles, MF xi
Witt, RE xii n.
Wolfson, HA 26 n.
Word, vezi *Logos*

Xenofon 6

Zaehner, RH xv, 186